



De la disparition d'une méthode : l'analyse entre  
philosophies du contrat social et sociologies classiques.  
Étude d'épistémologie

Jan Marsalek

► To cite this version:

Jan Marsalek. De la disparition d'une méthode : l'analyse entre philosophies du contrat social et sociologies classiques. Étude d'épistémologie. Philosophie. Université de Franche-Comté; Univerzita Karlova (Prague), 2015. Français. NNT : 2015BESA1012 . tel-01306652

**HAL Id: tel-01306652**

**<https://theses.hal.science/tel-01306652>**

Submitted on 25 Apr 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ**

École doctorale Langage, Espace, Temps, Société (LETS)  
Formation doctorale « Philosophie »

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Faculté des sciences sociales – Institut d'Études Sociologiques  
Formation doctorale « Sociologie »

## **THÈSE**

Pour obtenir le titre de

**Docteur de l'Université de Franche-Comté, discipline : Philosophie**  
**Docteur de l'Université Charles à Prague, discipline : Sociologie**

Présentée et soutenue publiquement par

**JAN MARŠÁLEK**

Le 28 mai 2015

# **DE LA DISPARITION D'UNE MÉTHODE : l'Analyse entre philosophies du contrat social et sociologies classiques**

**Étude d'épistémologie**

Thèse préparée en cotutelle sous la direction conjointe de M. le Professeur Frédéric BRAHAMI, professeur à l'Université de Franche-Comté, M. le Professeur Miloslav PETRUSEK (†), professeur à l'Université Charles à Prague et M. Jan BALON, maître de conférences à l'Université Charles à Prague.

### **Membres du Jury**

M. Jan BALON, Maître de conférences, Université Charles à Prague

M. Frédéric BRAHAMI, Professeur des Universités, Université de Franche-Comté

M. Bruno KARSENTI, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

M. Ladislav KVASZ, Professeur, Académie des Sciences de la République tchèque

M. Jean-Yves PRANCHÈRE, Chargé de conférences, Université Libre de Bruxelles



**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Institut sociologických studií Fakulty sociálních věd  
Doktorský studijní program „Sociologie“

**UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ**

École doctorale Langage, Espace, Temps, Société (LETS)  
Doktorský studijní program „Philosophie“

**MIZENÍ METODY:  
analýza mezi filosofiemi společenské smlouvy a  
klasickými sociologiemi**

**Epistemologická studie**

**J A N M A R Š Á L E K**

**DIZERTAČNÍ PRÁCE**

Předložena k veřejné obhajobě dne 28. května 2015

Tato dizertační práce byla připravena pod společným vedením prof. Frédéric BRAHAMI (Université de Franche-Comté), prof. Miloslava PETRUSKA (†) a dr. Jana BALONA (Univerzita Karlova v Praze).

**Členové komise**

Dr. Jan BALON, Fakulta sociálních věd, Univerzita Karlova v Praze

Frédéric BRAHAMI, Professeur des Universités, Université de Franche-Comté, Besançon

Bruno KARSENTI, Directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paříž

Prof. Ladislav KVASZ, Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v.v.i., Praha

Jean-Yves PRANCHÈRE, Chargé de conférences, Université Libre de Bruxelles



**À Miloslav Petrusek**  
**/ Věnováno Miloslavu Petruskovi**

## Remerciements

Je tiens à exprimer ma plus vive gratitude à M. le Professeur Frédéric Brahami qui, au long de ces années, en personne ou à distance, a été un directeur de thèse attentif, clairvoyant et toujours disponible malgré ses nombreuses charges. Un grand merci pour l'intérêt et le soutien qu'il m'a sans faille témoignés.

Mes remerciements et mes pensées s'adressent également à feu M. le Professeur Miloslav Petrusek, à qui je ne pourrai à mon grand regret présenter les fruits d'un travail pour lequel il m'avait tant épaulé. C'est à lui que je dédie ce volume, dans l'espoir qu'il ait réservé à la conception de l'histoire de la sociologie qui s'y trouve défendue ce même accueil chaleureux, cette même écoute, qu'il m'a destinés pendant de longues années.

Au décès de M. Petrusek, M. le Professeur Jan Balon, collègue et ami, a accepté de diriger mes recherches. C'est grâce à sa patience et à la confiance qu'il m'a accordée qu'elles ont pu s'achever dans de bonnes conditions, ce dont je lui sais gré.

Je tiens à remercier tout particulièrement Marie-Anne, ma femme, pour les relectures innombrables et attentives d'un texte qui lui doit énormément, ainsi que pour la patience manifestée à l'égard de son auteur qui lui doit encore plus.

Plus largement, je suis redevable à tous les collègues et amis qui, en France et en République tchèque, au fil des années, se sont intéressés à mon projet et ont contribué à sa réussite par des conseils et apports des plus divers.

Ce travail n'aurait pu voir le jour sans le soutien institutionnel et financier du Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, de la Faculté des sciences sociales de l'Université Charles à Prague et de l'Académie des sciences de la République tchèque, ce dont je suis fort reconnaissant. C'est au sein des la Bibliothèque de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm (Paris), de la Bibliothèque nationale de France, de la Bibliothèque de l'Académie des sciences de la République tchèque et de la bibliothèque de la Northwestern University à Evanston, encouragé par l'ambiance stimulante et l'abondance documentaire qu'il venait y quêter, que ce travail a été mené à bien. Toutefois, aucun lieu n'a été plus assidûment fréquenté en cours de rédaction que le site CRISCO, conçu par l'équipe de l'Université de Caen Basse Normandie : un dictionnaire virtuel de synonymes qui a grandement facilité à un francophone « par choix » le projet de rédiger sa thèse dans une langue qui n'est pas la sienne.

**DE LA DISPARITION D'UNE MÉTHODE :  
l'Analyse entre philosophies du contrat social  
et sociologies classiques**

Étude d'épistémologie





## SOMMAIRE

<b>Introduction</b>	...7
---------------------	------

### **LIVRE I - DISCOURS DE LA MÉTHODE -**

<b>Partie I :</b>	L'histoire de la sociologie et ses méthodes	...23
<b>Partie II :</b>	Les dualismes historiques dans la sociologie classique	...49
<b>Partie III :</b>	Les théories du contrat social comme méthode	...69

### **LIVRE II - ÉLÉMENTS D'UNE MÉTHODE ANALYTIQUE -**

<b>Partie IV :</b>	L'Analyse dans les philosophies du contrat social I : Thomas Hobbes	...107
<b>Partie V :</b>	L'Analyse dans les philosophies du contrat social II : Jean-Jacques Rousseau	...175
<b>Partie VI :</b>	Le long siècle analytique	...241

### **LIVRE III - DE LA DISPARITION -**

<b>Partie VII :</b>	Les sociologues contre Hobbes et Rousseau	...271
<b>Partie VIII :</b>	L'Analyse dans les sociologies classiques I : Émile Durkheim	...295
<b>Partie IX :</b>	L'Analyse dans les sociologies classiques II : Herbert Spencer	...357

<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b>	...429
----------------------------	--------

<b>Références bibliographiques</b>	...439
------------------------------------	--------

<b>RÉSUMÉ TCHÈQUE</b>	...451
-----------------------	--------

<b>Table des matières</b>	...527
---------------------------	--------

<b>Index des noms</b>	...533
-----------------------	--------

## Avertissement

### Traductions

Concernant les textes en langue étrangère mobilisés au sein du présent travail, nous avons eu recours autant que possible aux traductions françaises préexistantes. Faute de publications françaises, nous proposons nos propres traductions, reportant en notes de bas de page la version originale.

### Résumé

Le présent travail a été préparé dans le cadre d'un contrat de cotutelle entre l'Université de Franche-Comté (France) et l'Université Charles à Prague (République tchèque). Nous présentons ainsi à la fin de ce volume son résumé substantiel rédigé en langue tchèque.

### Textes publiés

Au sein du présent travail ont été intégrés – et, bien sûr, retravaillés de sorte à s'y montrer pertinents – six textes publiés par ailleurs par nos soins :

– « Trojí historie ve filosofii biologie a psychologie G. Canguilhema, M. Foucaulta a I. Hackinga » [La triple histoire dans la philosophie de la biologie et la philosophie de la psychologie chez G. Canguilhem, M. Foucault et I. Hacking] paru dans Tomáš Dvořák et al., *Současné přístupy v historické epistemologii*, Praha, Filosofia, 2013, p. 13–49.

– « Rousseauova (politická) epistemologie klamu » [L'épistémologie (politique) de l'erreur chez Rousseau], *Reflexe*, n°42, 2012, p. 43–62.

– « Historie sociologie a historie věd : Čekání na společný příběh ? » [Histoire de la sociologie et histoire des sciences : l'avenir d'une convergence], *Sociální studia*, n° 1, 2012, p. 45–74.

– « About Émile Durkheim, Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss », *European Journal of Sociology*, vol. 53, n°3, 2012, p. 452–454.

– « Darwin nebo Spencer? Počátky sociologického evolucionismu » [Darwin ou Spencer ? Les origines de l'évolutionnisme sociologique], in M. Petrusek a kol., *Dějiny sociologie*, Praha, Nakladatelství Grada, 2011, s. 56–66.

– « Émile Durkheim a tzv. Hobbesův problém řádu: co se skrývá na dně „prvního“ ze sociologických mýtů ? » [Émile Durkheim et le problème d'ordre: retour sur le « premier mythe » de l'histoire de la sociologie], *Teorie vědy*, vol. 30, n°3–4, 2008, p. 161–184.

## INTRODUCTION

Faut-il considérer Montesquieu comme le premier des sociologues ? C'est ce que pensait, fort curieusement, Raymond Aron. Fort curieusement, car le crédit ainsi accordé à la pensée de ce philosophe, *premier sociologue, donc, et non pas simple précurseur*, entérinait un jugement formulé par un auteur pour lequel R. Aron n'avait que très peu de sympathie, le fondateur incontesté de l'école sociologique française, Émile Durkheim<sup>1</sup> :

Il peut paraître surprenant de commencer une histoire de la pensée sociologique par l'étude de Montesquieu. En France, on le considère généralement comme un précurseur de la sociologie et on attribue à Auguste Comte le mérite de l'avoir fondée – à juste titre si le fondateur est celui qui a créé le terme. Mais si le sociologue se définit par une intention spécifique, connaître scientifiquement le social en tant que tel, Montesquieu est alors, selon moi, tout autant un sociologue qu'Auguste Comte<sup>2</sup>.

On pourrait à n'en pas douter épiloguer sur l'idée qu'un sociologue se définit ou non par une *intention spécifique*. Mais n'est-ce pas ce postulat qui a fait des *Étapes de la pensée sociologique* de R. Aron un livre polémique, probablement sans que cela soit voulu, au moment où *Les Mots et les Choses* de Michel Foucault, ouvrage antérieur d'un an seulement, s'élevait au rang de lecture incontournable ?

À l'occasion de la sortie de son ouvrage, R. Aron rencontre M. Foucault le 8 mai 1967 à la rédaction de France Culture dans le cadre d'un débat qui, très vite, tourne à l'épreuve de force. R. Aron s'attaque alors à la thèse foucauldienne selon laquelle une rupture épistémologique radicale aurait eu lieu au tournant des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, rupture fondatrice qui aurait rendu possible le fait de penser l'homme. Ne faudrait-il alors refuser du même coup à Montesquieu son titre de précurseur de la sociologie ? D'un autre côté, situer ce dernier aux origines de ladite science à la manière de R. Aron, n'est-ce pas tisser une fausse continuité et commettre l'erreur, commune aux historiens des sciences et systématiquement blâmée par M. Foucault, de se limiter à des apparences d'identités superficielles ? L'enjeu que véhicule la question excède donc, et de loin, celle du prestige d'une discipline à laquelle on

---

<sup>1</sup> Cf. la thèse latine de Durkheim (*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*) reprise dans Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, traduit par Armand Cuvillier, avec une note introductive de Georges Davy, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953. Pour la réception de Montesquieu par Durkheim, voir Bruno Karsenti, *La Société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Éditions Economica, 2006, en particulier chapitre II : « Politique de la science. La lecture durkheimienne de Montesquieu », p. 34–53.

<sup>2</sup> Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 27.

aimerait pouvoir offrir – aux dépens de la philosophie, bien sûr – un « père fondateur » inespéré.

Dans les faits, toutefois, ce que R. Aron pose en point de divergence fondamental se trouve immédiatement ramené par son interlocuteur à une simple occasion de préciser une donnée qui n'aurait jamais dû induire en erreur :

[Vous pensez,] je serais très embêté, en effet, si Montesquieu pouvait être considéré comme un sociologue à la manière des sociologues du XIX<sup>e</sup> siècle. En réalité, ce qui me paraît caractériser la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, ce serait l'existence des sciences humaines plutôt que l'existence des sciences sociales<sup>3</sup>.

Pour être plus explicite, donc – et M. Foucault lui-même le concèdera –, la sociologie en tant que connaissance du fait social aurait été parfaitement possible au XVIII<sup>e</sup> siècle ; ce qui ne pouvait advenir qu'au siècle suivant, en revanche, reste le fait de poser le problème de l'homme.

R. Aron paraît alors perdre en assurance ; s'il passe M. Foucault au crible de son érudition, ce dernier l'accable par la force d'une thèse qui, loin de fléchir, s'empare de toute nouvelle donnée pour s'en nourrir. À tel point que M. Foucault s'enhardit à exposer sa propre lecture du travail de R. Aron dont il devient, en définitive, le contradicteur :

Ce que vous avez fait, je crois, dans votre œuvre sociologique, et ce qui se passe actuellement, c'est la dissociation entre l'homme comme objet de la philosophie et puis l'homme comme sujet de sa propre expérience. J'ai dit tout à l'heure objet de la philosophie, je voulais dire objet du savoir, objet des sciences humaines, etc.<sup>4</sup>

Résonne ici, bien sûr, l'écho des désormais célèbres dernières pages des *Mots et des choses* : en tant qu'objet du savoir, l'homme n'est qu'une invention relativement nouvelle. Et si l'archéologie de notre pensée en démontre le caractère récent, elle étaye aussi, peut-être, l'idée de sa fin prochaine<sup>5</sup>. À tout prendre, rien d'étonnant dès lors dans le fait que R. Aron – considéré par M. Foucault, au même titre que Claude Lévi-Strauss, comme le représentant de la sociologie « affranchie de la structure anthropologique » – identifie en Montesquieu « non pas du tout justement un précurseur d'une sociologie [...] de type anthropologique mais un sociologue au sens [...] où R. Aron lui-même l'est »<sup>6</sup>.

Cette belle boucle pourrait détourner notre attention de la réponse de R. Aron, que M. Foucault n'a pourtant pas manqué de prendre au sérieux. En réalité, rétorque Aron, *l'homme*

---

<sup>3</sup> Raymond Aron, Michel Foucault, *Dialogue*, avec analyse de Jean-François Bert, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2007, p. 9, texte corrigé par nos soins à partir des archives sonores de l'INA (dans la transcription publiée de l'entretien, on lit : « Je serais très embêté... »).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>5</sup> Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 398.

<sup>6</sup> Raymond Aron, Michel Foucault, *Dialogue*, p. 13.

*ne disparaît vraiment* ni de l'œuvre de Lévi-Strauss, ni de la sienne propre : en cherchant à rendre compte par sa sociologie des « différents visages du destin humain » (c'est ainsi que R. Aron définit ici son programme), ne reste-t-il en effet aussi proche de l'homme que Lévi-Strauss, occupé quant à lui à dévoiler les propriétés universelles de l'esprit par l'étude des systèmes de parenté ou des mythologies ?

Pour M. Foucault, cependant, il n'est plus alors question du même homme, c'est-à-dire de l'existence humaine définie par l'expérience, la conscience de soi, l'inconscient. Ce n'est plus en tant que sujet de sa propre expérience que l'homme se trouve au centre du savoir. Parce que l'homme aurait été retiré du premier plan, une rupture serait nécessairement advenue – comme si le savoir ne se produisait que sur le devant de la scène.

\* \* \*

Au-delà du débat qu'il ranime à propos de la place respective de la continuité et de la discontinuité dans l'histoire des sciences, l'un des intérêts que présente le travail de M. Foucault réside dans sa sensibilisation à la dimension proprement événementielle de l'histoire du savoir : sa construction ne doit pas être décrite comme une marche plus ou moins rapide vers la vérité mais comme une série d'*apparitions* – de pratiques, de problèmes ou de concepts – dont il faut chaque fois décrire le contexte théorique, social et politique. Or, si les « généalogies » (des objets, des classifications, des pratiques épistémiques, ou encore des problèmes) figurent désormais, à sa suite, au cœur de nombreux travaux, nous souhaitons attirer l'attention, dans la présente étude, sur un phénomène quant à lui moins abordé, pour ne pas dire négligé : celui des « disparitions ».

« S'il est instructif, pour assigner un statut aux idéologies scientifiques, d'étudier comment elles disparaissent, il l'est encore davantage, croyons-nous, d'étudier comment elles apparaissent. »<sup>7</sup> En concevant ses écrits « généalogiques », M. Foucault se serait-il inspiré de ces propos de Georges Canguilhem ? Lorsque la distinction entre sciences et idéologies scientifiques passe au second plan – ce qui ne revient pas nécessairement à en nier, dans l'absolu, la pertinence –, la préférence ici manifestée pour le versant « constructif » de l'histoire

---

<sup>7</sup> Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 42. Pour Canguilhem, les idéologies scientifiques ne peuvent être dites telles qu'une fois « destituées » par la science ; le « procès de destitution d'une idéologie scientifique » représente, pour cet historien des sciences, un événement théorique « significatif » qu'il ne parvient curieusement pas vraiment à *étudier* et se contente dès lors de *constater*.

se trouve peut-être privée de sa principale raison d'être<sup>8</sup>. Peut pourtant subsister une gêne lorsque le phénomène de la « disparition » doit être pisté, comme nous envisageons de le faire, chez des auteurs que la tradition historique a volontiers érigés en *fondeurs*. Sans l'ombre d'un doute, c'est la fin d'une époque qu'incarnent l'Anglais Herbert Spencer (1820–1903) et le Français Émile Durkheim (1858–1917) ; rarement quittes de ce qui les lie à la « préhistoire », ces auteurs se voient toutefois confinés, le plus souvent, à la place que tout récit se doit d'occuper lorsqu'il s'ouvre par un « À l'origine ».

Notre travail ne doit toutefois pas être interprété comme une tentative de porter remède à l'impossibilité, pour les manuels d'histoire de la sociologie, de se faire foucauldien. Soyons plus clairs : la question de savoir si l'on ne se trompe pas – précisément – de *question*, lorsque nous situons les sociologies spencérienne ou durkheimienne à l'*origine* de la sociologie scientifique, ne nous préoccupera pas. Si nous ne sommes pas insensible au statut que l'historiographie de la sociologie attribue d'ordinaire à ces deux auteurs, nous n'avons pas choisi de les étudier au seul titre de leur prestige. En effet, nous ne les situerons guère à l'origine, mais bien au terme d'une époque que nous n'entendrons d'ailleurs nullement essentialiser. L'œuvre philosophique et sociologique de Spencer et de Durkheim constitue un terrain propice à notre recherche, qui a pour objet *la « disparition » de la méthode d'analyse et du concept de connaissance scientifique que lui avaient en leur temps associé Hobbes et Rousseau*, sociologues à leur manière.

\* \* \*

*Disparition* n'est pas *absence* : voilà comment la thèse du présent travail pourrait être résumée. En dépit de ce qui vient d'être formulé, M. Foucault lui-même ne l'affirmait-il déjà ?

La ressemblance, qui est exclue du savoir depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle, constitue toujours le bord extérieur du langage : l'anneau qui entoure le domaine de ce qu'on peut analyser, mettre en ordre et connaître. C'est le murmure que le discours dissipe, mais sans lequel il ne pourrait parler<sup>9</sup>.

Ainsi, l'avènement d'une nouvelle *épistémè* n'impliquerait pas l'évincement complet du principe régissant l'*épistémè* ancienne. Cette dernière participerait bel et bien de la constitution du savoir, bien que de l'« extérieur » seulement et, pour ainsi dire, par contraste. Sans nier que de telles éliminations aient effectivement pu avoir lieu dans l'histoire de la pensée, il semble

---

<sup>8</sup> Qui serait somme toute négative : dans le domaine du savoir scientifique, réglé par la valeur de la vérité, toute « idéologie » contiendrait déjà l'explication de son futur dépassement.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 135.

nécessaire de mettre chaque cas singulier à l'examen, ainsi que le présent travail s'y appliquera dans le cas de l'*analyse*. Nous montrerons de la sorte que non seulement l'exercice de l'analyse – qui constituait, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, le véritable principe de la connaissance scientifique, voire déterminait le sens de la connaissance *en tant que telle* – a subi des modifications au cours du siècle suivant, mais aussi que l'analyse s'est trouvée pour ainsi dire *déclassée* du fait du changement de son *statut épistémologique*. Inavouée, mais plus encore ignorée ainsi que nous entendons le mettre en évidence, l'analyse s'est infiltrée dans la pensée de Spencer et de Durkheim et a opéré au niveau de cet « autre texte » qu'Althusser décelait chez Marx<sup>10</sup>, en dépit de son absence effective – une absence due à l'impossibilité d'*affirmer* ce à quoi l'on pense échapper.

Notre enquête sera-t-elle *historique* ? Certainement, si l'on entend par là le fait qu'elle nous conduira dans un passé plus ou moins lointain, dont plusieurs moments seront étudiés. Le terme de « disparition » ne doit toutefois pas tromper : il ne s'agit pas pour nous de suivre à la trace ce qu'on pourrait appeler une biographie de l'analyse mais, bien plus précisément, *la variation de son statut épistémologique* que nous identifions comme un « événement épistémologique ». Ce statut, nous l'identifierons chez quatre penseurs ancrés dans des époques différentes (Hobbes, Rousseau, Spencer, Durkheim), penseurs entre lesquels nous ne chercherons guère à établir de rapprochements, évitant surtout un quelconque recours à la catégorie d'« influence ». Notre épistémologie sera en réalité aussi peu *dynamique* que celle qu'élabora M. Foucault dans son ouvrage de 1967. De sorte que, s'il peut nous arriver de nous exprimer en termes de *processus*, ce sera toujours et nécessairement dans le sens d'une hypothèse appuyée tout au plus sur quatre positions (épistémologiques de l'analyse) temporellement indexées. Dans notre perspective, parler de la disparition consiste d'abord à découvrir une (des) position(s) relative(s) de l'analyse au sein d'une pensée qui, tout en étant, consciemment ou non, sous l'emprise de son régime épistémique, ne se réclame pas d'elle comme d'un principe actif.

Prendre pour objet une *méthode* et non, comme en a coutume l'« épistémologie historique<sup>11</sup> » française, un *concept* constitue pour la problématique de la disparition un

---

<sup>10</sup> Cf. Louis Althusser (et al.), *Lire le Capital*, Paris, Presses universitaires de France, 1996 (édition revue et corrigée).

<sup>11</sup> Le terme d'« épistémologie historique » est devenu problématique au cours de ces dernières années, et cela notamment du fait du succès intellectuel et éditorial du *Max Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte*. Nous employons ici le terme pour désigner un « style français » en épistémologie, dont G. Bachelard et G. Canguilhem sont les artisans les plus illustres. Cf. Jean-François Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie » in Pierre Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p. 921–963. Concernant la discussion critique consacrée à l'usage contemporain ramolli du terme d'« épistémologie historique », voir Yves Gingras, « Naming without Necessity : On the genealogy and uses of the label 'historical epistemology' », *Revue de Synthèse*, n°3, tome 131, 2010, p. 439–454.



précieux avantage : en effet, il n'existe pas de position marginale pour une méthode, si l'on entend par là un projet épistémique plutôt qu'une technique de recherche. En d'autres termes, une méthode ne semble pas pouvoir subir la même « marginalité » qu'un concept, susceptible quant à lui de se trouver relégué à la périphérie d'une pensée renouvelée. Dans le cas de notre objet, ce que pourrait être la « marginalité » – nous campons pour l'instant sur ce terme – demande à être étudié, questionnement soulevé dans notre travail : le « recul » d'une méthode implique-t-il son impureté ? Son application lacunaire ? Sa relégation dans l'inconscient ? Parlons alors du *statut épistémologique* de l'analyse : le relevé de ses variations constitue l'objet même de notre étude.

\* \* \*

« Même chez l'homme nouveau, il reste des vestiges du vieil homme », écrit Gaston Bachelard dans *La Formation de l'esprit scientifique* (1934). La recherche du nouveau supposerait en effet un affranchissement à l'égard de l'ancien ; or vaincre les obstacles épistémologiques, fermement résistants, constitue une tâche ardue :

Même chez un esprit clair, il y a des zones obscures, des cavernes où continuent à vivre des ombres. Même chez l'homme nouveau, il reste des vestiges du vieil homme. En nous, le XVIII<sup>e</sup> siècle continue sa vie sourde ; il peut – hélas – réapparaître. Nous n'y voyons pas, comme Meyerson, une preuve de la permanence et de la fixité de la raison humaine, mais bien plutôt une preuve de la somnolence du savoir, une preuve de cette avarice de l'homme cultivé ruminant sans cesse le même acquis, la même culture et devenant, comme tous les avarés, victime de l'or caressé. Nous montrerons, en effet, l'endosmose abusive de l'assertorique dans l'apodictique, de la mémoire dans la raison<sup>12</sup>.

Cette image inspirée par la chimie ne doit pas étonner de la part de celui qui a érigé l'histoire de cette discipline en terrain privilégié de ses enquêtes. Or, sachant que G. Bachelard n'eut de cesse d'attirer l'attention sur le pouvoir des métaphores – celui notamment d'égarer la pensée en l'incitant à franchir des étapes insuffisamment réfléchies –, l'image ici proposée ne saurait être réduite à sa seule vertu littéraire. À quoi correspond donc, concrètement, cette *endosmose abusive* de l'assertorique (autrement dit : simple constatation des faits) dans l'apodictique (l'établissement des relations nécessaires) ? Comment comprendre le fait que l'homme rumine sans cesse le même acquis ?

Dans ce même ouvrage, G. Bachelard se propose selon ses propres termes de « retracer la lutte contre quelques préjugés<sup>13</sup> ». Il faut toutefois le dire, on *retrace* peu dans cet ouvrage ;

---

<sup>12</sup> Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986 (première édition 1934), p. 7.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 10.

de même, il est inexact d'affirmer que G. Bachelard se prête à un dépistage des *traces* aptes à trahir, dans une pensée se targuant de modernité, l'esprit préscientifique. En réalité, *La Formation de l'esprit scientifique* se présente avant tout comme un inventaire des obstacles épistémologiques que dut nécessairement surmonter l'esprit scientifique pour se former. Autrement dit, G. Bachelard décrit moins cette lutte contre les préjugés au moment précis où elle est effectivement menée que lorsqu'elle est déjà gagnée ou bien, pour la dernière fois peut-être, perdue. Le fait qu'il rende compte d'une bataille encore irrésolue en termes d'*hésitation* est en ce sens symptomatique – voyons comme il s'extasie, une fois instruit des vertus thérapeutiques de l'or recensées par le chimiste et médecin français E.-F. Geoffroy (G. Bachelard se réfère à son *Traité de la Matière médicale*, publié en 1743) :

Peut-on donner un plus bel exemple d'un raisonnement par participation qui vient ici fondre dans une même valeur l'or, le soleil et le sang ? Geoffroy hésite sans doute à accepter de telles convergences ; mais cette hésitation est précisément caractéristique de l'esprit préscientifique. C'est cette hésitation qui nous fait dire que la pensée préscientifique est ici devant un obstacle non encore surmonté, mais en voie de l'être<sup>14</sup>.

La résistance d'un obstacle épistémologique se ramènerait-elle donc simplement à la tergiversation de l'esprit préscientifique peinant à se révolter ? Un obstacle *en voie d'être surmonté*, serait-ce toujours celui qu'on hésite à combattre ?

Peut-être faut-il attribuer à la conviction bachelardienne selon laquelle la pensée scientifique procède par négation (lorsque l'expérience nouvelle dit *non* à l'ancienne, comme il l'écrit ailleurs<sup>15</sup>, et notamment et avant tout lorsque la science conteste la connaissance issue du sens commun) cette tendance à interpréter la *résistance* des obstacles épistémologiques comme leur *persistance* dans la pensée de l'homme moderne. Même le véritable scientifique peut s'oublier : en atteste un Claude Bernard qui n'hésita pas à opposer, avec d'autres, les phénomènes de combustion et de végétation :

Notons, en passant, que le même texte que nous prenons dans l'ouvrage de Berthelot est cité par Claude Bernard dans ses *Leçons sur les phénomènes de la vie* (t. I, p. 128). De telles vues montrent bien à quel niveau de généralité mal définie se déplace la pensée d'un expérimentateur célèbre, dès qu'il suit les thèmes caractéristiques de la philosophie purement biologique<sup>16</sup>.

G. Bachelard ne limite toutefois pas ses observations au seul discours de la science (ou de celui qui se veut tel). Par exemple, l'illusion substantialiste identifiée dans le champ de la chimie préscientifique, qui tend à postuler l'existence d'une réalité derrière les contradictions

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 136–137.

<sup>15</sup> Gaston Bachelard, *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses universitaires de France, 1983 (première édition 1940), p. 9.

<sup>16</sup> Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, p. 151.

sensibles réunies (la substance, glose notre auteur, est une puissance qui doit montrer son arbitraire), trouverait d'après lui tout autant à se manifester dans une pensée dénuée de prétentions scientifiques :

N'est-ce pas ainsi que procède le romancier moderne qui passe pour créateur dès l'instant où il réalise l'illogisme, l'inconséquence, le mélange des conduites, dès l'instant où il mêle le détail et la loi, l'événement et le projet, l'originalité et le caractère, la douceur et l'âcreté ? Mais le procès de cette objectivité psychologique truquée n'est pas à sa place ici. Nous ne l'évoquons que pour faire sentir que le romancier moderne n'est souvent qu'un mauvais chimiste et que la psychologie littéraire en est au stade de la Chimie préscientifique<sup>17</sup>.

Nombre d'illusions préscientifiques à la peau dure, rémanentes jusqu'à nos jours dans le sens commun ou dans les pratiques éducatives (terrain de prédilection pour G. Bachelard, qui enseigna une décennie durant la physique et la chimie dans un collège de Bal-sur-Aube), sont ainsi dévoilées dans cet ouvrage où la pensée n'a pas à manifester ses prétentions scientifiques pour être jugée retardataire. En effet, sur un ton le plus souvent allusif, G. Bachelard suggère que les erreurs de l'esprit préscientifique ne sont pas *neutralisées*, du moins pas toujours, du simple fait d'avoir été identifiées et dénoncées. Des obstacles épistémologiques résistants s'accrochent à la vie malgré le discrédit dont ils font l'objet, condition non suffisante de leur éradication.

Limitons-nous à deux exemples tout à fait édifiants pour notre problématique de la disparition, à l'évidence si fragile. Le premier est littéralement absorbant : alors que l'image de l'*éponge*, observe G. Bachelard, se faisait par l'esprit préscientifique volontiers passer – au titre de sa soi-disant limpidité – pour une explication, elle n'exprimerait souvent qu'une intuition sans valeur. L'effort par lequel R.-A. F. Réaumur (dans *Mémoires de l'Académie royale des Sciences*, ouvrage paru en 1731) tenta de renoncer à cette métaphore se serait avéré insuffisant à l'évincer de sa pensée, toujours marquée de son empreinte :

...Réaumur affirme bien que le dessin proposé n'est qu'une esquisse, qu'on peut naturellement donner aux « éponges de l'air » des formes extrêmement différentes de l'éponge ordinaire. Mais toute sa pensée est instruite par cette image, elle ne peut sortir de son intuition première. Quand il veut effacer l'image, la fonction de l'image subsiste<sup>18</sup>.

Réaumur, qui cherchait à rendre compte de l'air et de ses phénomènes, renonça à l'*éponge* tout en maintenant la *spongiosité* (l'eau devait selon lui pouvoir pénétrer les grains de l'air) ; l'avancée constatée, conclut G. Bachelard, n'aurait donc été que d'ordre linguistique. Or, doit-on s'aligner sur cette conclusion et considérer un tel changement, d'un point de vue épistémologique, comme un non-événement ? La même question peut être soulevée à propos

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 75.

d'une autre tentative de rupture avec le passé – le second exemple bachelardien –, et de déboucher sur une scientificité plus raffinée que l'auteur jugea vaine. La science, soutient en effet G. Bachelard, n'est pas fruit de la rationalisation :

Voyons donc la *gêne* de l'esprit préscientifique devant les préjugés grossiers. Même lorsque les croyances sont taxées de superstition, il faut y regarder à deux fois pour être sûr que l'auteur en est débarrassé. D'abord il éprouve le besoin de les noter ; les passer sous silence serait sans doute décevoir le public, manquer à la continuité de la culture. Mais ensuite, ce qui est plus grave, l'auteur se donne très souvent pour tâche de les rectifier *partiellement*, effectuant ainsi la rationalisation sur une base absurde, comme nous l'avons déjà signalé en nous inspirant du psychanalyste Jones. Cette rationalisation partielle est à la connaissance empirique ce qu'est la sublimation des instincts à la production esthétique. Mais ici, la rationalisation nuit à la recherche purement rationnelle. Le mélange de pensée érudite et de pensée expérimentale est en effet un des plus grands obstacles à l'esprit scientifique. On ne peut pas *compléter* une expérience qu'on n'a pas soi-même recommencée dans son intégrité. On ne *possède* pas un bien spirituel qu'on n'a pas acquis entièrement par un effort personnel<sup>19</sup>.

Appliquées aux idées relatives aux vertus thérapeutiques prêtées aux pierres précieuses – exemple concret précédant la réflexion tout juste citée –, de telles rectifications se contenteraient donc de moderniser une superstition tout en maintenant l'esprit, en fin de compte, au stade de la préscientificité. Encore et toujours, la même question s'impose : une telle « rationalisation » ne compte-t-elle donc pour rien ? Parce que l'énergie des démonstrations bachelardiennes se concentre, pour l'essentiel, sur la question de savoir si tel ou tel concept, telle ou telle théorie, telle ou telle pratique, est enfin devenu(e) authentiquement *scientifique*, l'auteur ne réduit-il abusivement les événements épistémologiques à n'être qu'« insignifiants<sup>20</sup> » ?

Nous savons gré à G. Bachelard d'avoir signalé l'inégale force avec laquelle l'esprit, en quête de scientificité, oppose différents types de *non* aux erreurs de son propre passé. Seul le fait suivant reste à regretter : à nos yeux, l'auteur n'accorde pas suffisamment d'attention à ces variations qui ne restent que vaguement identifiées, tout juste assez pour être dénoncées en tant qu'expressions de cet esprit préscientifique apte à tenir la recherche en échec. Inutile de le dire, sans doute, tant cela semble aller de soi vis-à-vis de l'auteur d'une œuvre si exceptionnelle : nous ne contestons en aucun cas la légitimité de son programme. En un certain sens, nous espérons même que notre travail pourra – modestement – contribuer à en développer les instruments. Quitte du jugement touchant au bon droit des ambitions scientifiques, notre travail se concentrera sur la disparition non pas *accomplie*, mais disparition *en acte* de ce que refuse une nouvelle science.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 133 (souligné par l'auteur).

<sup>20</sup> C'est Georges Canguilhem qui, dans « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine » (1976), établit la distinction entre « événements théoriques significatifs », susceptibles d'intéresser l'épistémologue, et événements théoriques « insignifiants », appartenant certes au *passé* d'une science, mais pas à son *histoire*. Cf. Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, p. 16.

C'est à la fois au jugement du philosophe et à celui de l'historien de la sociologie que nous soumettons le présent essai. Que le second pardonne les haussements de ton susceptibles de ponctuer notre première partie. Nous y examinons, en l'occurrence, l'habitus propre à l'histoire de la sociologie, habitus étrangement écarté d'après nous de celui qui guide, dans le domaine des sciences naturelles, des travaux historiques forts quant à eux de leurs traditions et de leur réflexivité. Cette situation sera jugée, nous le reconnaissons, avec une certaine sévérité. Or, c'est faute d'avoir crédité d'une attention suffisante le message délivré par Robert K. Merton, sur lequel nous nous étendrons longuement, que l'histoire de la sociologie a selon nous manqué une occasion unique de gagner en autonomie et en dignité, dont seule une véritable « discipline » peut se prévaloir. Plus précisément, notre première partie aborde non seulement le programme assigné par le sociologue américain à l'histoire de la sociologie – ce qui nous ramène d'ailleurs en 1967 – mais aussi et surtout la question par laquelle il a su déstabiliser plus d'un auteur, surpris de devoir se justifier : de quoi l'histoire de la sociologie doit-elle être l'histoire ? Le retour à la tradition de l'épistémologie française nous permettra de prolonger cette interrogation et affermira notre opinion selon laquelle il n'appartient pas à l'histoire de refaire le chemin parcouru par la science qu'elle étudie, dans la mesure où elle est en droit de se donner son objet propre.

Notre hypothèse de départ est la suivante : c'est au prisme du recours habituel, dans la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle, aux « dualismes historiques » – recours aujourd'hui presque banalisé –, dans le cas où la société devait être décrite du point de vue de son ensemble et de son existence historique (Partie II), qu'il est possible d'entrevoir l'objet historique de cette étude, l'analyse. Le peu d'intérêt *critique* porté jusque lors à des couples conceptuels tels que *solidarité mécanique* / *solidarité organique* (Durkheim), *société militaire* / *société industrielle* (Spencer) ou encore *communauté* / *société* (Tönnies) n'est probablement pas indépendant de leur réception consacrée – fort étonnante à y bien réfléchir – qui les a pourvus d'une fonction directement référentielle.

Surprenant, ce constat l'est d'autant plus qu'il est possible de relever, dans l'histoire de la pensée politique, d'autres exemples de distinctions binaires touchant à l'existence collective des hommes, et cela sans qu'une adéquation historique quelconque ne leur soit revendiquée. En l'occurrence, les typologies sociologiques sur la base desquelles nos réflexions à venir s'élaborent s'apparentent, d'un point de vue formel, aux distinctions qu'établirent les théoriciens du contrat social entre état de nature et état civil (social). Dans les deux cas en

effet, il est question des hommes et de leur vie en commun, à laquelle deux formes – et deux seulement – tendent à être données, paraissant être historiquement exhaustives ; il est d'ailleurs fréquent qu'une explication soit proposée du passage de la première à la seconde de ces formes de coexistence et que la révélation de cette dynamique fonde, en fin de compte, une posture critique (ou apologétique) des auteurs. Voilà pourquoi il ne nous semble pas inopportun de relire conjointement les deux séries de textes (ceux de la tradition contractualiste et ceux de la tradition sociologique, donc) en les confrontant aux mêmes questions, lesquelles viseront, comme nous l'avons signalé précédemment, à éclairer leurs bases épistémologiques.

Hobbes, Rousseau, Spencer et Durkheim se retrouvent ainsi côte à côte dans ce texte que nous avons délibérément structuré sous forme d'un ensemble d'études qui, relativement autonomes, forment toutefois un ensemble signifiant. Celles que nous consacrerons à Hobbes et à Rousseau seront précédées de ce qu'il loisible de considérer comme un préambule (Partie III) au sein duquel seront discutées la nature méthodologique des théories du contrat social et, plus généralement, l'épistémologie « analytique » des Lumières (nous nous appuierons alors sur la pensée d'Ernst Cassirer). Ce sont certaines certitudes bien ancrées que nous nous préparons à braver : ne pourrait-on envisager de rendre compte des récits historiques élaborés par Spencer et Durkheim en termes d'artifices de la méthode, comme c'est le cas des récits historicisants narrés par les philosophes du contrat social, dont le statut véritable est bien moins ardu à saisir ?

Dans le cadre du présent travail, Thomas Hobbes (Partie IV) joue un rôle central dans la mesure où il explicite lui-même les principes épistémologiques de sa philosophie politique. Sans équivoque aucune, l'auteur requerrait pour la philosophie le recours à la méthode *analytique* : c'est la compréhension de ses principes qui guidera notre lecture épistémologique de *Léviathan* et éclairera le statut méthodologique de cette « histoire » de la construction de l'État que l'homme naturel, selon son auteur, ne peut manquer de souhaiter. Une telle *nécessité*, précisément, s'avérera tout sauf anodine. En effet, nous montrerons qu'elle constitue dans son œuvre la règle de l'analyse, qui nous permettra de différencier sa démarche de celle que nous trouverons, plus tard, chez Rousseau.

Jean-Jacques Rousseau (Partie V) éprouve un moindre besoin de s'ouvrir au lecteur pour lui dévoiler sur ce qui touche à sa méthode. L'examen de ses *Institutions chimiques*, ouvrage de jeunesse peu connu et jugé excentrique dans la carrière intellectuelle de son auteur, appuiera notre tentative de mettre en lumière la démarche suivie par ce dernier dans ses œuvres politiques. Cela dit, si l'*analyse* constitue la méthode caractéristique de la chimie, c'est en vain que l'on sonderait les écrits rousseauistes en quête de l'aveu selon lequel sa philosophie

serait envisagée comme généralisation de cette science des matières. Les études dévolues au second *Discours*, à l'*Essai sur l'origine des langues* et, dans une moindre mesure, au *Contrat social*, nous permettront néanmoins d'affirmer que la méthode à laquelle Rousseau recourt est bel et bien analytique et cela bien que l'analyse, dans ce cadre, n'obéisse pas à la règle identifiée auparavant chez Hobbes.

Au moment où il écrivait sa célèbre *Philosophie des Lumières* (1932), Ernst Cassirer ne s'y est donc pas trompé : l'analyse sera présentée, chez l'un comme l'autre de ces deux auteurs, comme une démarche équivalente aux opérations de « soustraction » et d'« addition ». Néanmoins, l'interprétation donnée à ces deux opérations – et c'est là qu'il faudra compléter l'observation d'E. Cassirer – distingue les deux penseurs (Partie VI).

Quant à Spencer et Durkheim, en quoi seraient-ils un tant soit peu seulement concernés par ces questions ? Une fois introduites et discutées les œuvres de Hobbes et de Rousseau, légitimer notre recours à ces deux rivaux fondateurs de la sociologie, tous deux critiques de la philosophie sociale des temps anciens, relève *a priori* de la gageure. Nous consacrerons notre septième partie à examiner ce qui sépare les théoriciens contractualistes (pour lesquels Durkheim avait, à n'en pas douter, un œil plus complaisant que Spencer) de ceux qui furent à la fois penseurs modernes et penseurs de la modernité. L'ambition que nous nourrissons consiste toutefois avant tout à proposer une lecture foncièrement innovante de ces deux auteurs – nous l'espérons du moins telle –, auxquels l'historiographie de la sociologie accorde une attention – ainsi qu'une estime – très inégale. Dans les parties VIII et IX, dévolues à l'étude détaillée de leurs sociologies, nous continuerons à faire prévaloir le point de vue épistémologique sur celui, plus habituel, qui s'attache à la compréhension de la « doctrine ». Dès lors, si cette dernière ne se trouve ni évincée, ni épargnée du présent travail, n'attendons guère de ce dernier qu'il rende un culte quelconque à sa complexité. Nous nous arrogeons d'ailleurs un droit à la sélectivité (dans le corpus des textes retenus), là où pourrait être préconisé un devoir d'exhaustivité. Nous le répétons, notre enjeu se trouve ailleurs : il ne réside pas dans le fait d'interpréter les systèmes spencérien ou durkheimien mais d'identifier, dans les textes correspondants, *le travail de l'analyse* dont il nous faudra déterminer le statut épistémologique. Spencer et Durkheim ne sortiront nullement diminués de cette épreuve ; la compréhension du mode de construction de leur pensée doit en revanche y gagner sensiblement, de même que la capacité de contrôle que nous exerçons sur la nôtre.

\* \* \*

Dans le présent travail, nous ne sacrifierons ni la diachronie au profit de la synchronie, ni la synchronie au profit de la diachronie ; en réalité, les quatre auteurs sur lesquels nous nous appuyons ne nous permettent de nous réclamer ni de l'une, ni de l'autre. L'historicité de notre objet, que nous ne saisissons qu'en ses quatre moments distincts, nous échappera donc nécessairement. Et pourtant, ce sera bien de l'historicité de l'analyse que nous montrerons le caractère problématique : comment reconnaître cette dernière à travers ses formes diverses, derrière ses déformations peut-être, dans ses fonctions variables ?





**LIVRE I**  
**- DISCOURS DE LA MÉTHODE -**



## PARTIE I

### L'HISTOIRE DE LA SOCIOLOGIE ET SES MÉTHODES

#### L'histoire de la sociologie et l'histoire des sciences

Lorsqu'ils s'emploient à étudier l'histoire de leur discipline, les sociologues se posent rarement la question de savoir *quelle histoire pratiquer*. La sociologie n'est pas une science comme les autres, dit-on souvent ; du moins vieillirait-elle différemment. Son passé n'appartiendrait pas tout à fait au passé, son histoire ne serait pas tout à fait une histoire. Comme si l'histoire de la sociologie s'écrivait spontanément, répondant à l'appel d'une nécessité propre à la discipline qui constitue son objet d'étude et qui, sans mémoire, en viendrait à périr. Voilà peut-être pourquoi l'historien de la sociologie adjoint si souvent en amont de ses écrits une autojustification (adressée à ces sociologues-praticiens qui n'estiment pas son travail encore assez estimable et ne le citent dans les premiers chapitres de leurs livres *actuels* que par coutume), plutôt que des indications destinées à le situer dans le champ de l'historiographie. L'historien s'inclinerait ainsi devant le sociologue avant même de commencer à l'étudier<sup>21</sup>.

La rareté avec laquelle les sociologues-historiens réfléchissent au type d'histoire qu'ils pratiquent pourrait-elle également s'expliquer par le peu de contacts qu'ils entretiennent avec les historiens des sciences (naturelles) ? L'histoire des sciences se présente aujourd'hui comme une discipline autonome, solidement établie, façonnée à la fois par une longue évolution (notons qu'Auguste Comte en est souvent désigné comme le fondateur) et par des *clivages*<sup>22</sup> qui ont animé ou animent encore ses débats méthodologiques – à titre d'exemples, mentionnons l'opposition entre *internalisme* et *externalisme* comme principes d'explication historique ou le conflit qui dresse les adeptes d'une histoire rigoureusement diachronique contre ceux du *whigisme*, appellation péjorative donnée à la lecture du passé à travers le présent<sup>23</sup>. S'il n'existe pas de raison *a priori* – c'est du moins ce que nous croyons – d'isoler la sociologie, et plus largement les sciences sociales, de la famille des sciences telles que les a

---

<sup>21</sup> Nous reprenons ici les grands axes de notre article « Historie sociologie a historie věd : Čekání na společný příběh ? » [Histoire de la sociologie et histoire des sciences : l'avenir d'une convergence], *Sociální studia*, n° 1, 2012, p. 45–74.

<sup>22</sup> Nous empruntons le terme à la célèbre théorie politique de Seymour Martin Lipset et Stein Rokkan. On pourrait également parler des *problématiques structurantes*.

<sup>23</sup> Pour une caractérisation concise de ces conflits internes au champ de l'histoire des sciences, voir Jean-François Braunstein (dir.), *L'histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008. En tchèque, voir en particulier l'ouvrage de Daniel Špelda, *Proměny historiografie vědy* [L'évolution de l'historiographie de la science], Praha, Filosofia, 2009.

retenues « l'histoire des sciences », il est cependant manifeste que, sous couvert d'une historiographie commune, la sociologie n'y est incluse qu'exceptionnellement.

Pour rendre compte de cette situation, le plus facile – si tout du moins notre but consistait à dédouaner l'historien de la sociologie – serait d'invoquer l'indifférence des historiens des sciences (naturelles), auxquels il pourrait être reproché de n'être souvent que de négligents lecteurs des sciences sociales<sup>24</sup>. Le désintérêt s'avère toutefois réciproque. Ainsi, nous l'avons dit, l'histoire de la sociologie croit devoir rendre des comptes davantage aux sociologues qu'aux historiens. Ce sont en effet les « sceptiques » tenants du champ sociologique lui-même à qui sont adressés, le plus fréquemment, les arguments mobilisés en faveur de la pratique historique. N'est-ce pas là ce qui contribue peut-être le plus à reléguer la question de la *bonne histoire* de la sociologie au second plan ?

Il peut pourtant paraître difficile d'échapper à une telle question. Arrêtons-nous ainsi brièvement sur un spécimen de *technique d'évasion*, si l'on veut bien nous passer le terme, aisément repérable dans la courte introduction de la *Classical Sociology*, ouvrage du sociologue anglo-australien Bryan S. Turner<sup>25</sup>. Il ne s'agit là que d'un exemple parmi d'autres, bien représentatif néanmoins pour notre propos du fait du peu d'ambitions qu'il présente et du peu de complexité qu'il prête au problème à résoudre. B. S. Turner entreprend d'abord *sa défense* arguant de l'hostilité certaine que voue la sociologie contemporaine à l'histoire de la sociologie. Certes, concède-t-il, les objections et doutes touchant à la pertinence des études historiques ne seraient pas à rejeter dans leur totalité. Pour autant, une condamnation générale de l'histoire de la sociologie classique n'en serait pas moins hâtive. Les arguments par lesquels B. S. Turner défend l'histoire de la sociologie (qu'il assimile à celle de la sociologie classique) sont traditionnels : loin d'être périmée, la sociologie classique est bien au contraire toujours vivante, raison pour laquelle on ne peut se passer de l'étudier. En outre, les problèmes de la sociologie classique seraient aujourd'hui toujours d'actualité. En d'autres termes, le passé interfère en sociologie avec le présent :

Bien que la rupture et la diversité soient des phénomènes évidents de la théorie sociologique – voilà à quoi revient mon argument principal –, il s'y trouve aussi des points cachés de continuité ; sans une telle conscience historique, l'étudiant contemporain de la sociologie ne peut pas comprendre sa discipline<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Indifférence seulement relative pour autant : on croirait à tort que les historiens des sciences ferment automatiquement la porte devant les sciences sociales. Ni la *History of Science Society* américaine, ni la *British Society for the History of Science* n'excluent par principe les sciences sociales de leur sphère d'intérêts. Cela dit, l'attention qui leur est accordée reste certes à l'évidence marginale.

<sup>25</sup> Bryan S. Turner, *Classical Sociology*, London, Sage Publications, 1999.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. viii : « My principal argument is that, although rupture and diversity are very obvious features of sociological theory, there are also some hidden points of continuity, and the contemporary student of sociology cannot understand the discipline without such an historical awareness. »

Prenons garde : les « rupture » et « continuité » dont il est ici question ne sont pas des *concepts* mais des *mots* que B. S. Turner partage avec le langage propre à l'histoire des sciences. Ce dernier ne découvre pas mais *postule* dans l'histoire de la sociologie une continuité qui trouverait à le justifier devant le sociologue.

En effet, il existe une certaine indécision quant au statut à accorder au passé de la sociologie, et c'est essentiellement ce doute qui nourrirait à la fois le sentiment *vague* que l'importance de l'histoire de la sociologie ne prête pas vraiment à discussion et son statut évident de discipline-sœur de la sociologie. Cette commune *intuition*, avec toute son imprécision, incite peut-être l'historien de la sociologie à s'immerger dans son terrain pour en établir soit une description idéalement complète (mais, hélas, toujours matériellement limitée), soit au contraire une description sélective dont il est pourtant difficile de critiquer les lacunes à titre « objectif ».

C'est à ce moment précis que cette approche devient problématique : l'historien de la sociologie s'accorde une telle liberté d'action que tout, dans le terrain qu'il explore, peut être dit *important* – et corrélativement, on pourrait aussi bien laisser de côté tout et son contraire. Mais arrêtons-nous une fois encore à l'introduction à la *Classical Sociology* de B. S. Turner, qui illustre une autre des déficiences inhérentes à de tels flottements. Il serait en effet inexact de dire de ce court texte introductif qu'il ne dérange que par sa vacuité. Son caractère discutable ne résulte pas seulement de sa tentative d'autojustification qui, d'un point de vue sociologique, vise moins à convaincre (d'ailleurs, qui donc ?) qu'à réaffirmer le credo d'un groupe bien précis – celui des lecteurs d'histoires de la sociologie. Pourquoi l'auteur s'adresserait-il sinon à ses lecteurs comme à une communauté de sceptiques, position qui n'est probablement pas la leur en réalité ? Il faut tenir pour plus regrettable encore le fait que, si ce jeu de rôles permet en dernière analyse à B. S. Turner de se livrer à cette autoréflexion certaine que réclame la coutume, elle l'autorise aussi à esquiver des questions qui ne se contenteraient guère de réponses dépourvues de conséquences. Autrement dit, nocive est à nos yeux l'assurance qu'éveille la lecture de Turner de ce que l'on parlerait le mieux de l'histoire de la sociologie en termes d'efficacité, et que c'est donc pour son utilité ou, au contraire, son caractère vain, qu'elle devrait être jugée. L'histoire de la sociologie serait-elle avant tout, voire inévitablement, utilitaire ?

Et cependant, insinuer l'idée que les historiens de la sociologie (historiens-sociologues) s'engagent *sans exception* dans leur terrain d'investigation sans bagage méthodologique ne reflète que fort imparfaitement la vérité. Mentionnons quelques exemples : dans l'introduction de sa *Tradition sociologique* (1966), que nous aurons l'occasion de traiter de nouveau, Robert

Nisbet justifie explicitement sa démarche par l'examen de différentes alternatives<sup>27</sup>. Après avoir écarté la possibilité d'une étude focalisée sur les personnalités marquantes de la discipline, puis sur des systèmes, écoles ou doctrines quels qu'ils soient, ce dernier opte pour une étude de l'histoire des idées fondée sur les « idées élémentaires », démarche qu'il emprunte à Arthur O. Lovejoy<sup>28</sup>. Et si une telle réflexivité méthodologique reste exceptionnelle dans le champ sociologique, il ne faut pas oublier que rien n'oblige, après tout, les historiens de la sociologie à pourvoir leurs *textes* de tels exposés. Dans les *Étapes de la pensée sociologique* (1967)<sup>29</sup> par exemple, Raymond Aron justifie très peu de son parcours de l'histoire de la sociologie, assez traditionnellement organisé autour des grands hommes de la discipline (il se montre pourtant assez disert à propos des motivations qui l'ont poussé à retenir tel ou tel auteur). On pourrait toutefois difficilement soupçonner R. Aron, auteur de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938)<sup>30</sup>, d'ignorer les complexités de l'historiographie. Dès lors, une certaine prudence s'impose à celui qui voudrait porter un jugement catégorique touchant au niveau d'autoréflexivité de l'histoire de la sociologie : la controverse lente et en quelque sorte mal nourrie que provoqua un texte singulier signé, voilà un demi-siècle, par Robert K. Merton, nous incite elle aussi à penser qu'un tel jugement, quelque précipité qu'il pourrait être, ne saurait être injuste.

## L'appel de Robert Merton

Or, cette retenue que nous préconisons n'implique nullement la négligence à l'encontre des indices tendant à corroborer notre hypothèse. Le texte « Sur l'histoire et la systématique de la théorie sociologique » de Robert K. Merton, sociologue américain à la carrière particulièrement atypique – continue aujourd'hui à susciter le débat<sup>31</sup>. Cet article, que l'on pourrait aussi tenir pour un manifeste, intéresse le présent travail non seulement par l'appel explicite qu'il formule d'une professionnalisation de l'histoire de la sociologie, mais aussi par le rapprochement qui s'y trouve précisément établi avec l'histoire des sciences. Enfin, et ce

---

<sup>27</sup> Robert A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, traduit de l'américain par Martine Azuelos, Paris, Presses universitaires de France, 2006 (première édition 1984). En 1979, Nisbet se sépare de Lovejoy pour s'inspirer, sur le plan méthodologique, de *l'Histoire de l'analyse économique* de Joseph A. Schumpeter et de la *Structure des révolutions scientifiques* de Thomas S. Kuhn. Voir Thomas B. Bottomore, Robert A. Nisbet (dir.), *History of Sociological Analysis*, London, Heinemann 1979.

<sup>28</sup> Dans la « tradition sociologique », ces idées élémentaires se traduiront par les concepts de *communauté, autorité, statut, sacré et aliénation*.

<sup>29</sup> Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1967.

<sup>30</sup> Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

<sup>31</sup> Robert K. Merton, « On the History and Systematics of Sociological Theory », in R. K. Merton, *On Theoretical Sociology. Five Essays, Old and New*, New York – London, The Free Press, 1967, p. 1–37.

n'est pas le moins important, s'il retient notre attention, c'est aussi parce que Jeffrey C. Alexander, sociologue américain tout aussi incontournable, a récemment encore éprouvé le besoin de le contester catégoriquement : un acharnement révélateur, selon nous, du conservatisme inhérent à l'histoire de la sociologie qui, en définitive, trouve un *modus vivendi* plutôt satisfaisant à l'abri devant l'histoire des sciences.

Est-ce à sa première carrière d'historien des sciences que l'on doit imputer la capacité de R. Merton à intervenir de façon si perçante dans le champ généralement paisible de l'historiographie de la sociologie<sup>32</sup> ? En l'occurrence, c'est par une observation plutôt banale que ce dernier commence son essai, rappelant que les sociologues (et non les historiens) tendent très souvent à écrire eux-mêmes leur propre histoire. Mais ils l'écrivent aussi à leur manière bien particulière : R. Merton reproche ainsi aux historiens-sociologues de ne pas se contenter de leur rôle d'historiens pour ambitionner de contribuer, par leurs travaux historiques même, aux débats brûlants de leur discipline. En d'autres termes, l'histoire de la sociologie s'enchevêtrerait régulièrement avec la « systématique » sociologique :

Toutefois, la confusion attirante mais fatale entre théorie sociologique en vigueur et histoire des idées sociologiques fait abstraction de la différence radicale entre leurs fonctions. Une reconnaissance adéquate de la différence entre histoire et systématique de la sociologie va peut-être conduire à la composition d'histoires authentiques. Celles-ci détiendraient des ingrédients et caractéristiques formelles propres aux meilleures histoires d'autres sciences<sup>33</sup>.

Pour R. Merton, la confusion entre l'histoire de la sociologie et la « systématique » (théorie sociologique contemporaine) ne se limite visiblement pas à un problème d'impureté formelle ; elle dresse en effet une barrière entre l'histoire de la sociologie et l'histoire des sciences, barrière regrettable dans la mesure où l'historien de la sociologie ne pourrait que gagner à s'inspirer des travaux les plus brillants de ses collègues « scientifiques ». Malheureusement, non content de s'exclure de la communauté des historiens des sciences, l'historien de la sociologie la perd aussi de vue. Au point que R. Merton peut constater un renversement de rôles paradoxal : alors que les historiens des sciences tendent de plus en plus à adopter des méthodes d'enquête de nature sociologique, les historiens de la sociologie (c'est-à-dire les

---

<sup>32</sup> R. Merton a marqué l'historiographie des sciences par son étude « *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* » (publiée en 1938), qui a joué un rôle majeur dans le débat sur l'externalisme auquel il a donné une première expression crédible. Voir Robert K. Merton, « *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* », *Osiris*, n° 4, 1938, p. 360–632.

<sup>33</sup> Robert K. Merton, « *On the History and Systematics of Sociological Theory* », p. 2 : « However, the attractive but fatal confusion of current sociological theory with the history of sociological ideas ignores their decisively different functions. Suitable recognition of the difference between the history and systematics of sociology might result in the writing of authentic histories. These would have the ingredients and formal characteristics of the better histories of other sciences. »



sociologues-historiens) continuent à pratiquer une histoire considérée partout ailleurs comme caduque (un simple enregistrement de la chronologie, une histoire des grands hommes, etc.).

Ainsi, l'histoire de la sociologie pratiquée au service de la sociologie « vivante » ne serait selon R. Merton qu'un « hybride lamentablement conçu<sup>34</sup> » (*poorly thought-out hybrid*). Cela dit, l'auteur ne cache pas que la sociologie présente en tant que telle des prédispositions particulières à être déroutée de la sorte. Et cette tendance des sociologues à s'accaparer leur propre histoire, et le type même d'histoire qu'ils privilégient s'expliqueraient, dans une certaine mesure, par le caractère non-cumulatif de la sociologie. Puisque la théorie sociologique n'absorbe pas pleinement son passé et puisque l'information originale garde un certain pouvoir d'action immédiate, le passé se trouve régulièrement revisité non seulement par l'historien mais aussi par le sociologue *en tant que sociologue*<sup>35</sup>. Ce serait ainsi la nature de la discipline, plus que l'esprit archiviste du sociologue, qui éclairerait le recours régulier de ce dernier aux « ancêtres » des idées contemporaines. R. Merton rappelle par ailleurs que, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, les sociologues s'employaient à imprimer à leur discipline un caractère systématique, ce qui les a finalement poussés à des luttes fraternelles volontiers perpétuées par les historiens. Ces derniers tombent en effet aisément dans ce piège des querelles inhérentes aux « systèmes » qu'élaborent les uns contre les autres ; et, réciproquement, leurs auteurs tendent à alimenter le débat en exploitant la concurrence que se livrent les historiens à propos de l'originalité des idées disputées.

Objectivement difficile, la situation n'est pas pour autant désespérée selon R. Merton. Le fait que le sociologue soit plus intimement attaché à l'histoire de sa discipline qu'un physicien ou un chimiste ne constitue pas un obstacle insurmontable à ce que l'histoire de la sociologie parachève son émancipation : cette histoire réussira-t-elle, comme le souhaitait R. Merton, à s'affranchir de l'asservissement à la « systématique sociologique » ?

### **Contre Robert Merton**

La proposition de R. Merton n'a pas été unanimement approuvée, fait à notre avis regrettable ; l'appel de ce dernier à l'autonomie de l'histoire de la sociologie nous semble ainsi garder toute son actualité. Les discussions qu'il suscite régulièrement ne font que confirmer l'étonnante durabilité de son potentiel subversif.

Ce n'est qu'en apparence que le retour de Robert Alun Jones, en 1983, sur ce texte mertonien jugé « étonnamment conservateur » constitue ici un démenti. Cet auteur estimait

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cf. *idem.*, p. 34–37.

alors que si R. Merton avait pris la bonne direction, le courage lui avait manqué d'en tirer les ultimes conséquences<sup>36</sup>. La hardiesse avec laquelle R. A. Jones reprend les motifs de R. Merton, ainsi que sa volonté de parachever ce que ce dernier aurait laissé en suspens nous raffermissent toutefois dans l'idée qu'une interprétation plus retenue peut, parfois, s'avérer davantage progressiste. Le texte de Jones nous apporte finalement, plus qu'autre chose, un élément d'explication aux difficultés que tout effort de réforme est sujet à rencontrer dans ce champ hautement protégé qu'est l'histoire de la sociologie.

R. A. Jones rappelle que la suggestion de R. Merton n'est pas restée sans réponse dans la mesure où l'histoire de la sociologie a effectivement pu bénéficier, en fin de compte, de la dynamique d'une histoire des sciences elle-même accélérée sous l'influence de Thomas Kuhn. Toute une série de travaux historiques pouvait en effet se réclamer de l'inspiration mertonienne, soutient l'auteur, méritant ainsi l'étiquette de « nouvelle histoire de la sociologie ». R. A. Jones rappelle par ailleurs que R. Merton n'avait pas seul appelé au changement. Ainsi G. W. Stocking, dans l'histoire de l'anthropologie, ou encore Q. Skinner, dans l'histoire de la pensée politique, avaient-ils déjà exprimé des inquiétudes similaires à celles formulées par Merton, au sujet de l'histoire de leurs disciplines respectives. Dans le champ de la sociologie, plus spécifiquement, R. Merton ne resta pas non plus longtemps isolé : quelques années après la parution de son manifeste, J. Y. Peel se serait même montré plus radical encore dans ses revendications.

Considérons toutefois, pour l'heure, les critiques formulées par R. A. Jones à un auteur qu'il souhaite moins désavouer que corriger. Jones regrette notamment le peu de précisions fournies par les écrits mertonniens au sujet du rapport qu'il serait souhaitable d'atteindre entre systématique sociologique et histoire de la sociologie, une fois leur plus parfaite séparation accomplie. À ses yeux, une telle indétermination est d'autant plus déplorable que l'on en vient à suspecter les disciples de R. Merton d'espérer les sociologues entièrement coupés de leur histoire (et nous allons effectivement constater, sous la plume de J. C. Alexander, l'actualité de cette accusation) : à quoi bon lire les classiques, en effet, si l'on ne croit pas trouver dans leurs textes, à certaines reprises au moins, des idées dont la validité ne s'étioule pas avec le temps ? « La nouvelle histoire, écrit Jones, semble donc accéder à la rigueur et à l'exactitude au prix d'une quelconque justification de sa pratique même. »<sup>37</sup>

Or, ce reproche d'insuffisance, formulé à propos de la relation unissant désormais le sociologue et son historien, nous avons tendance à l'interpréter comme l'expression d'un

---

<sup>36</sup> Robert A. Jones, « The New History of Sociology », *Annual Review of Sociology*, Vol. 9, 1983, p. 447–469.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 463 : « The new history thus seems to purchase historical rigor and accuracy at the cost of any justification for the activity itself. »

réflexe conservateur que R. A. Jones ne serait lui-même pas prêt à reconnaître. Ce dernier imagine-t-il un seul instant qu'une discrimination plus franche entre systématique sociologique et histoire de la sociologie puisse vraiment signifier leur séparation ? En effet, son adhésion à l'appel de R. Merton se voit conditionnée par la détermination ferme de leur nécessaire rapport : pour lui, si la confusion entre la sociologie et son histoire est à reléguer au second plan, il faut aussi s'appliquer à ce que l'histoire de la sociologie ne perde pas, dans son rapport à la sociologie, son *utilité*. Cela dit, cette volonté de prescrire à cette *utilité* un contenu concret (qui seul rendrait approuvable le programme séparatiste mertonien) tend à notre avis à exacerber encore davantage le caractère déjà problématique de l'exigence d'*utilité*. Pour nous, R. A. Jones engage l'histoire de la sociologie à dispenser une leçon de modestie scientifique : elle sera utile dans la mesure où elle montrera que tout ce qui a été accepté dans le passé comme « vérité intemporelle » s'est finalement révélé relatif. « S'en aviser, écrit Jones, c'est apprendre une vérité beaucoup plus générale, celle qui nous instruit non seulement sur le passé mais aussi sur nous-mêmes. »<sup>38</sup>

Si cette réflexion présente un premier abord banal, elle referme en réalité peu à peu l'espace que R. Merton s'était employé à déblayer, et cela au moment même où R. A. Jones prétend prolonger sa pensée. R. Merton n'aurait certes pas refusé un débat sur le relativisme prôné par son commentateur ; mais il l'aurait assurément jugé insuffisant en tant que programme pour l'histoire de la sociologie, ou en tant que sa première vertu. Autrement dit, en voulant légiférer sur la situation de l'*après-séparation*, en conditionnant cette dernière par un programme singulier, R. A. Jones nous semble ruiner son enjeu lui-même.

Cela dit, la pensée de ce dernier auteur ne manquait pas d'affinités avec celle de R. Merton – nous le répétons, R. A. Jones approuvait en principe la critique formulée contre la pratique historienne alors en vogue. On ne peut en dire autant de Jeffrey C. Alexander qui, en 2001 encore<sup>39</sup>, monta au créneau de manière virulente contre les propositions mertonniennes. En matière d'histoire de la sociologie, se démener pour ne pas avoir à changer de cap n'est à l'évidence pas rare.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 463 : « But perhaps the most fundamental sense in which the history of sociology can be 'relevant' to its ongoing practice is that implied by Kuhn and argued more fully by Skinner (...) i.e. that the only way to achieve an understanding of what we are doing is to study the way in which it has been done in the past. Within the brief span of its existence, the new historians' study of the past has already shown that what we were previously disposed to accept as an utterance upon some 'timeless truth' was rather the merest contingency of a particular history, biography, or social structure; and to learn this is surely to learn a more general truth, not merely about the past, but about ourselves as well. »

<sup>39</sup> Jeffrey C. Alexander, « Canons, Discourses, and Research Programs: Plurality, Progress and Competition in Classical, Modern, and Contemporary Sociology », Editor's Introduction to J. C. Alexander (dir.), *Mainstream and Critical Social Theory. Classical, Modern and Contemporary*, Vol. I, London, Sage, 2001, p. VII–XLII.

Abondant dans le sens de R. Merton quarante ans après son passage, J. C. Alexander admet que l'histoire de la sociologie interfère effectivement avec la systématique sociologique. Intervenir dans cet état de fait serait en revanche indésirable. L'argumentation de J. C. Alexander trouve surtout son intérêt en ce qu'elle nous reconduit, sans en faire un cas de conscience – c'est-à-dire sans hypocrisie – « avant » R. Merton. Car J. C. Alexander ne veut rien entendre d'une quelconque inspiration cherchée par l'histoire de la sociologie auprès de l'histoire des sciences. Il rappelle au contraire la différence fondamentale opposant sociologie et sciences naturelles et explique par une *positivist persuasion* depuis longtemps démodée l'égarement de R. Merton, qu'il rappelle pour le faire oublier. R. Merton se serait donc maintenu dans l'illusion positiviste ; en appelant au rapprochement avec les sciences naturelles, disciplines peu soucieuses de leur histoire, il aurait tenté de priver les sociologues de leurs classiques. Et, de ce que Merton avait lui-même expliqué par la nature non-cumulative de la sociologie le rapport intime des sociologues à leurs ancêtres, J. C. Alexander conclut qu'il souhaitait faire de la sociologie une discipline cumulative parmi d'autres :

Autrement dit, dans le monde mertonien idéalisé et positiviste, les interprétations des classiques sociologiques ainsi que le discours critique qui les accompagne persisteront, certes, mais elles feront partie d'une discipline appelée histoire de la sociologie, et non pas de la sociologie elle-même, que ce soit dans sa forme théorique ou empirique<sup>40</sup>.

On se doit d'avouer que J. C. Alexander aurait pu trouver dans un autre texte du même auteur de quoi soutenir sa construction interprétative, qui l'amène à séparer si radicalement l'histoire de la sociologie de la sociologie « vivante ». En 1948, en effet, R. Merton avait déjà critiqué la fréquente confusion de ces deux matières, recourant par différenciation à l'exemple de la médecine et de la biologie qui, d'après lui, ne se mélangeraient jamais de la sorte. « Une fois qu'on le constate, cela semble si évident que cela ne peut que nous embarrasser. »<sup>41</sup> Dans ce texte, c'était bel et bien comme une science cumulative que Merton avait présenté la sociologie qui, par conséquent, serait autorisée à négliger son histoire :

La théorie systématique contemporaine consiste en une accumulation sélective de ses portions de la théorie du passé qui ont survécu à l'épreuve de décennies de recherche. L'histoire de la théorie renferme les conceptions larges qui ont été dissipées une fois confrontées à des mises en question éprouvantes. Elle enregistre par ailleurs des essais avortés, des doctrines archaïques et les flagrantes erreurs du passé. Bien qu'il faille à l'équipement théorique du sociologue une part nécessaire de familiarité avec tout cela, ce n'est pas par-là que l'on devrait supplanter la théorie

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. xiii : « In Merton's idealized and positivist world, in other words, interpretation and critical discourse about sociological classics would remain, but they would constitute a discipline called the history of sociology, not sociology, in either its theoretical or empirical forms. »

<sup>41</sup> Robert K. Merton, « Discussion of 'The Position of Sociological Theory', by Talcott Parsons », *American Sociological Review*, n° 2, vol. 13, 1948, p. 165 : « School of medicine do not confuse the history of medicine with current theory, nor do departments of biology identify the history of biology with the viable theory now employed in guiding and interpreting research. Once said, this seems so obvious as to be embarrassing. »

systematique actuelle. Leur assimilation [i.e. celle de la théorie sociologique actuelle et de l'histoire de la théorie] doit être remplacée par leur assignation à des sphères distinctes et seulement librement reliées<sup>42</sup>.

Si, vingt ans plus tard, en 1967 – c'est-à-dire dans l'article auquel se réfère J. C. Alexander et sur lequel nous nous appuyons –, R. Merton ne propose plus cette même lecture de la sociologie, qui pourrait effectivement être appréhendée comme « positiviste », force est de constater qu'il ne désavoue pas non plus ses anciennes affirmations : il se contente de ne plus y revenir.

Cela dit, l'argumentation que déploie J. C. Alexander démontre à notre avis de façon exemplaire le fait qu'un enchaînement de petites mésinterprétations puisse déboucher sur un regrettable immobilisme. R. Merton, nous l'avons dit plus haut, ne souhaitait pas priver les sociologues de leur histoire. Il nous paraît alors significatif que, s'employant à répertorier les rôles dont pourraient s'acquitter les classiques au sein de la sociologie contemporaine, J. C. Alexander se désintéresse de R. Merton, pourtant lui aussi auteur d'une telle liste. C'est peut-être que, plus généralement, J. C. Alexander ne se confronte pas à ce dernier mais se place *avant lui*. Rappelons que R. Merton n'était pas sans ignorer la différence de nature régissant sciences sociales et sciences naturelles ; il appelait à une meilleure pratique historienne malgré cette différence. Qu'en est-il de J. C. Alexander ? Quarante ans après R. Merton, il propose dans son anthologie « une histoire de la théorie et de la recherche sociologique longue, sinieuse, parfois célèbre et toujours fascinante, [composée] selon une approche qui plutôt se distingue des approches traditionnelles<sup>43</sup> ». Qu'est-ce à dire ? Pour se différencier, J. C. Alexander suggère, à titre de point de départ, l'idée selon laquelle « se trouve de la relativité au cœur de la recherche sociologique » : la sociologie se distingue des sciences de la nature en ce qu'elle n'est pas dotée d'une confiance en soi égale à celle que détiennent ces dernières, qu'elle cultive des aspirations politiques, qu'elle n'est pas cumulative, qu'elle ne progresse pas de façon linéaire, qu'elle est structurée selon la pluralité des *traditions* concurrentes qui la constituent. Tout cela nous paraît vraisemblable. Mais R. Merton, qui partait en réalité de la même idée, avait précisément tenu à mettre en garde contre une conclusion hâtive et rebattue que J. C. Alexander semble juger inévitable : *historiens de la sociologie, étudions ses traditions*.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 165 : « Current systematic theory represents the selective accumulation of those parts of earlier theory which have survived the test of decades of research. The history of theory includes the large conceptions which were dissipated when confronted with rigorous tests; it includes also the false starts, the archaic doctrines and the plain errors of the past. Though acquaintance with all this is a necessary part of the sociologist's theoretical equipment, it is no substitute for the current systematic of theory. The identification of the two must be replaced by their allocation to distinct and only loosely related spheres. »

<sup>43</sup> Jeffrey C. Alexander, « Canons, Discourses, and Research Programs », p. vii.

## Quel objet pour l'histoire des sciences ?

Dans notre interprétation, Robert Merton a octroyé une nouvelle liberté aux historiens de la sociologie. C'est à eux seuls de choisir, indépendamment des intérêts immédiats des sociologues, la forme d'histoire qu'ils jugeront digne d'être pratiquée. Autrement dit, R. Merton s'efforce avant tout de séparer les questions du sociologue de celles de l'historien – idée bien distincte de celle de dissocier les deux disciplines en attribuant à chacune d'elles un terrain exclusif. Ainsi R. Merton n'interdit-il pas aux sociologues et à leurs historiens de partager leurs ressources ; c'est du partage de leur *objet* qu'il les décourage.

Dans ce contexte, il nous semble instructif de tourner notre attention vers l'un des illustres représentants de l'épistémologie française, Georges Canguilhem, et ce malgré le moindre intérêt qu'il témoigna aux sciences sociales. Les nombreuses réflexions historiographiques qu'il formula ne nous en semblent pas moins précieuses pour autant.

Il se trouve que, tout autant que R. Merton (et en réalité avant lui), G. Canguilhem manifeste une certaine méfiance à l'encontre d'une éventuelle confusion entre histoire des sciences et recherche scientifique « vivante ». Sa position est même plus catégorique : « l'objet en histoire des sciences n'a rien de commun avec l'objet de la science<sup>44</sup> », déclare-il sans ambages dans une conférence donnée en 1966. Les motifs qui fondent cette séparation sont de taille. Avant même de pouvoir formuler des énoncés vrais, rappelle G. Canguilhem, toute science (et donc celle qui étudie le passé des sciences y compris) doit façonner l'objet de ses prédications. Autrement dit, le discours scientifique ne se rapporte pas aux *objets naturels* mais aux *objets scientifiques*<sup>45</sup>. Or, aussitôt cette distinction acceptée, l'objet des sciences se trouve dissocié de l'objet de l'histoire des sciences. Il en est ainsi en tout cas si l'on tient pour acquis que l'histoire des sciences ne *reproduit* pas la science du passé, mais que le passé des sciences, elle l'*étudie* (ce qui implique qu'elle modèle son objet).

S'employer à connaître l'objet scientifique du passé reviendrait selon G. Canguilhem à chercher un savoir qui pourrait immédiatement être désigné comme *périmé*. Il ne s'agit pas là, pourtant, d'une conséquence de l'actualisation permanente du savoir scientifique, du progrès<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Georges Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », in G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, p. 17.

<sup>45</sup> C'est peut-être chez Bachelard que Canguilhem trouve son inspiration : « Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce *sens du problème* qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit. » (Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1986, p. 14)

<sup>46</sup> S'il en était ainsi, nous pourrions difficilement prétendre à un usage quelconque, pour l'histoire de la sociologie, des réflexions canguilhemiennes qui suivent.

C'est l'objet même de ce savoir qui est source de cette instabilité. La conscience de l'*historicité de l'objet scientifique* (et non pas simplement du *savoir* scientifique) se trouverait au fond même de l'histoire des sciences :

L'histoire des sciences c'est la prise de conscience explicite, exposée comme théorie, du fait que les sciences sont des discours critiques et progressifs pour la détermination de ce qui, dans l'expérience, doit être tenu pour réel. L'objet de l'histoire des sciences est donc un objet non donné là, un objet à qui l'inachèvement est essentiel<sup>47</sup>.

Ce postulat conduit G. Canguilhem à une critique de l'*externalisme* et de l'*internalisme*, deux positions traditionnelles de l'histoire des sciences souvent considérées comme d'inévitables alternatives. Or, G. Canguilhem renvoie ces deux approches dos à dos : toutes deux pèchent justement par l'idée qu'elles se font de l'objet de l'histoire des sciences, en tant que chacune s'efforce de fournir une explication du *fait scientifique*. Si elles en rendent compte différemment (l'externalisme cherche à expliquer le fait scientifique par les conditions sociales, économiques ou idéologiques qui lui sont propres, alors que l'internalisme se maintient dans le domaine des procédés scientifiques), l'une comme l'autre empiètent sur le domaine proprement scientifique.

Quel objet doit-on alors confier, selon G. Canguilhem, à l'histoire des sciences ? Comment cette dernière doit-elle « matérialiser » la science dans l'idée d'éviter de la voir réduite à la transparence, à une voie d'accès à la « réalité » en attente de l'observation savante ?

L'histoire des sciences s'exerce sur ces objets seconds, non naturels, culturels, mais n'en dérive pas plus que ceux-ci ne dérivent des premiers. L'objet du discours historique est, en effet, l'historicité du discours scientifique, en tant que cette historicité représente l'effectuation d'un projet intérieurement normé, mais traversée d'accidents, retardée ou détournée par des obstacles, interrompue de crises, c'est-à-dire de moments de jugement et de vérité<sup>48</sup>.

Nous tirons deux remarques de ce passage. Tout d'abord, celle que l'héritage bachelardien est ici bel et bien palpable : les accidents, les détours, les crises, les obstacles, voilà des allusions manifestes à Gaston Bachelard et à son idée de progrès de la pensée connaissante, qui ne devient que péniblement *scientifique* – un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Plus insistant nous paraît ici le besoin de tirer au clair cette *historicité du discours scientifique* que G. Canguilhem identifie comme l'objet propre à l'histoire des sciences. Comment l'interpréter ?

Curieusement, l'explication fournie à la même page où figure la citation ci-dessus rapportée ne semble pas tout à fait s'accorder avec l'idée, aussi imprécise soit-elle, que l'on peut spontanément se faire de l'*effectuation d'un projet intérieurement normé* à laquelle G. Canguilhem

---

<sup>47</sup> Georges Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », p. 17–18.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 17.

identifie l'*historicité*. L'auteur rappelle en effet que l'histoire des sciences n'existe en tant que genre littéraire que depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, et que sa naissance « supposait des conditions historiques de possibilité, à savoir deux révolutions scientifiques et deux révolutions philosophiques, car il n'en fallait pas moins de deux<sup>49</sup> ». Mais puisque ces deux révolutions, comme nous nous apprêtons à le voir, ont enrichi la conception de la dynamique des sciences de l'idée même de *révolution*, comment se trouveraient-elles être à l'origine d'une discipline organisée autour d'un objet constant, à savoir le *projet intérieurement normé* ?

Deux gestes ont été essentiels, selon G. Canguilhem, pour que l'histoire des sciences puisse voir le jour. Celui, d'abord, de Descartes qui a tout rejeté pour pouvoir recommencer. Son rôle dans l'émergence de l'histoire des sciences avait été reconnu par Fontenelle, philosophe et historien des sciences dont G. Canguilhem honorait la lucidité :

(...) Fontenelle a eu le grand mérite d'apercevoir une tout autre signification de la révolution cartésienne. Car il n'est pas douteux que le doute cartésien en commandant, face à la physique antique et médiévale un refus de commenter, un refus d'hériter, et donc un refus de consolider, en dressant contre elles d'autres normes de vérité, faisait choir cette science dans la désuétude, dans le passé dépassé. Fontenelle a donc bien vu que la philosophie cartésienne, quand elle tuait la tradition, c'est-à-dire la continuité non réfléchie du passé et du présent, fondait en même temps en raison la possibilité de l'histoire, c'est-à-dire la prise de conscience d'un sens du devenir humain<sup>50</sup>.

Ainsi, Descartes a fondé *en raison* la possibilité de l'histoire (des sciences) en tant qu'il a donné – mieux, imposé – une histoire à la science. Mais il a fallu attendre Newton pour décider à qui, à quoi, *appartenait* en vérité cette histoire :

Sans Descartes, sans déchirure de la tradition, une histoire de la science ne peut pas commencer. Mais, selon Descartes, le savoir est sans histoire. Il faut Newton, et la réfutation de la cosmologie cartésienne, pour que l'histoire, ingratitude du commencement revendiqué contre des origines refusées, apparaisse comme une dimension de la science<sup>51</sup>.

L'*historicité* de la science ne désigne donc manifestement pas, chez G. Canguilhem, le simple développement de la connaissance scientifique tel qu'il se réaliserait dans le temps. Et les révolutions scientifiques ne suffiraient pas, elles non plus, à fonder cette dernière. Pour ce faire, ces révolutions doivent se voir conférer une interprétation particulière : être envisagées non pas comme moments au cours desquels la Vérité fait irruption, mais comme ceux du renouvellement de l'interrogation scientifique<sup>52</sup>. La révolution lavoisienne fournit à ce sujet

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 17. Canguilhem attribue les révolutions scientifiques à Descartes, Leibniz et Newton et les révolutions philosophiques à Descartes et Locke.

<sup>50</sup> Georges Canguilhem, « Fontenelle, philosophe et historien des sciences », in G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, p. 55.

<sup>51</sup> Georges Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », p. 17.

<sup>52</sup> Descartes ne serait donc révolutionnaire que d'une façon au fond conservatrice : sans fonder une nouvelle orientation scientifique, sa radicalité ne toucherait que la *vérification* du savoir acquis, car *le savoir est sans histoire*.



un excellent exemple. Ainsi, G. Canguilhem cite Lavoisier qui, dans un *Discours préliminaire* à son *Traité élémentaire de chimie* (1789), affirme « avoir changé la langue que nos maîtres ont parlée » et n'avoir donné dans son ouvrage « aucun historique de l'opinion de ceux qui [l']ont précédé. »<sup>53</sup> Sa grandeur ne résiderait donc pas dans un exceptionnel accomplissement réalisé dans le cadre du programme scientifique fixé par ses prédécesseurs mais, plus radicalement, dans la fondation d'une nouvelle manière de savoir.

Sous cette forme, le concept d'historicité de la science nous fait penser à Michel Foucault plus volontiers qu'à Georges Canguilhem, si l'on en juge par les travaux de ce dernier qui n'hésite pas à montrer la science sous une lumière plus douce, mesurant son allure à des accomplissements patiemment cumulés. M. Foucault est particulièrement sensible aux crises épistémologiques advenues dans le passé des sciences et, en tant qu'il étudiait précisément, dans *Les Mots et les Choses*, les blocs intellectuels (*épistémès*) séparés par de telles ruptures, semble mieux honorer l'histoire des sciences si celle-ci doit se construire sur un tel concept d'historicité. C'est à raison que Maria Muhle remarque la proximité entre le concept d'historicité tel qu'esquissé ici par G. Canguilhem et les observations de M. Foucault – il ne nous restera qu'à attirer l'attention sur les choix opposés de ces deux auteurs quant à délimiter leurs terrains d'étude :

Cette historicité se situe au-delà d'une conception progressiste de la science et scinde la notion même de vérité scientifique en un « dire vrai » et un « être dans le vrai », une distinction que Canguilhem établit autour de Galilée et que Foucault reprend dans *L'Ordre du discours* à propos de Mendel : « Mendel disait vrai, mais il n'était pas 'dans le vrai' du discours biologique de son époque : ce n'était point selon de pareilles règles qu'on formait des objets et des concepts biologiques. [...] Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace de l'extériorité sauvage ; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant à une 'police' discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours. »<sup>54</sup>

G. Canguilhem soutient également l'opinion que Mendel (1822–1884) disait vrai sans être pour autant « dans le vrai » de son époque. Mais si, d'après M. Foucault, Mendel n'appartenait pas vraiment à son époque, il appartenait à la nôtre dans la pensée de G. Canguilhem. Dans « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », ce dernier s'arrête en effet brièvement sur la théorie mendélienne de l'hérédité pour l'ériger en exemple du « procès de destitution d'une idéologie » dont il souhaitait fixer les principes. Si ce texte insiste sur la distinction à établir nécessairement entre *idéologie scientifique* et fausse science, c'est toutefois sa « décision » d'inclure Mendel dans l'histoire de la *science* qui doit avant tout nous occuper ici.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>54</sup> Maria Muhle, « Histoire(s) de la vie de Canguilhem à Foucault », in [Collectif], *Epistemology and History From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, preprint, Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2012, p. 190n. La citation de Foucault est tirée de Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 37.

Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? Ne pouvant être assimilée ni à la magie, ni à la religion, ni même à la superstition, l'idéologie scientifique telle que l'envisage G. Canguilhem est une « formation discursive à prétention de théorie », formée par des « représentations plus ou moins cohérentes de relations entre phénomènes, les axes relativement durables des commentaires de l'expérience vécue », et similaire à un pseudo-savoir dont « l'irréalité surgit par le fait et du seul fait qu'une science s'institue essentiellement dans [sa] critique<sup>55</sup> ». Toute idéologie revendique la scientificité : elle « louche », écrit G. Canguilhem, « d'une science déjà constituée<sup>56</sup> ». Toute idéologie finit en outre par être renversée par la science, qui prend sa place (bien que ce ne soit jamais exactement la même place) en imposant ses propres normes de scientificité.

De cette dynamique, l'épisode de Mendel serait exemplaire. En comparant ses travaux avec ceux de Maupertuis (1698–1759) auxquels la plupart des historiens de la biologie attribue les origines de la génétique, on s'aperçoit, d'après G. Canguilhem, du fossé qui sépare ces deux grands esprits et, avec eux, la science de l'idéologie. A l'étroit dans la « science » de son temps, Mendel aurait anticipé le nôtre. En tournant le dos aux préoccupations de ceux qui le précédaient (sexualité, querelle de l'inné et de l'acquis, de la préformation et de l'épigenèse), et qu'il serait par conséquent impropre d'appeler ses *prédécesseurs*, en formulant un problème que ne connaissait pas la littérature de ses aïeux (la transmission du *caractère*), il aurait révolutionné la biologie :

Au regard de la science de l'hérédité l'idéologie de l'hérédité (...) est un excès de prétention, une ambition naïve de résoudre, sans en avoir critiqué la position, plusieurs problèmes d'importance théorique et pratico-politique. L'idéologie disparaît ici par réduction ou rabetage. Mais c'est dans sa disparition comme science mal fondée qu'elle apparaît comme idéologie<sup>57</sup>.

Mendel aurait donc inauguré une nouvelle époque au sein de laquelle Maupertuis ne pourrait être inscrit que par maladresse. Il serait un authentique prédécesseur des biologistes de notre temps, héritiers quant à eux des problématiques posées par ses soins. Voilà ce qui donne tout son sens à l'idée d'un *projet* qui s'effectue dans le temps et dont l'étude constitue selon G. Canguilhem l'objet propre de l'histoire philosophique des sciences. On comprend également pourquoi une telle histoire, ou, si l'on préfère, « épistémologie », qui doit scrupuleusement séparer l'idéologie de la science, est appelée à « fournir à l'histoire le principe d'un jugement, en lui enseignant le dernier langage parlé par telle science, la chimie par exemple, et en lui

---

<sup>55</sup> Toutes ces caractéristiques sont mentionnées dans Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? » in G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 35.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 41.

permettant ainsi de reculer dans le passé jusqu'au moment où ce langage cesse d'être intelligible ou traduisible en quelque autre, plus lâche ou plus vulgaire, antérieurement parlé ». <sup>58</sup> En effet, Mendel maîtrisait déjà ce « dernier langage » dans lequel Maupertuis n'aurait reconnu que quelques « mots ».

## Le concept d'histoire

Les « idéologies scientifiques » constituent un passage obligé pour tout historien des sciences, ainsi que le dit G. Canguilhem. Tenir compte de cette affirmation peut en effet prémunir de l'aveuglement qu'un travail mené trop près de son objet pourrait occasionner. Rappelons toutefois qu'au-delà de ces déclarations, l'attention portée à l'idéologie scientifique se trouve relativement resserrée chez G. Canguilhem, car elle ne paraît guère s'étendre au-delà des limites du *concept* examiné par l'historien.

Dans l'étude qu'elle consacre au terme d'« idéologie scientifique », Cristina Chimisso en vient à la conclusion que, si G. Canguilhem introduisit (tardivement) cette notion dans son épistémologie, c'était dans la volonté de rompre avec une application trop rigide de l'idée bachelardienne des « ruptures épistémologiques ». L'enjeu se ramènerait alors, pour G. Canguilhem, à l'intégration dans l'histoire des sciences « des activités, théories et concepts » négligés par G. Bachelard en raison de leur caractère pré-scientifique<sup>59</sup>. Il est vrai qu'on s'ouvrirait ainsi à un savoir périmé, c'est-à-dire non-recevable par la science actuelle ; le statut de ce savoir ne saurait toutefois être réduit à celui de non-science.

Pour illustration, C. Chimisso renvoie au traitement réservé par G. Canguilhem, dans *La Formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*<sup>60</sup>, au médecin et historien des sciences naturelles Thomas Willis (1621–1675). Nous reprenons volontiers cet exemple qui nous semble confirmer nos analyses précédentes. Willis, constate C. Chimisso, serait sûrement placé par G. Bachelard, qui avait situé l'émergence de l'esprit scientifique au seuil du XVIII<sup>e</sup> siècle, du mauvais côté de la rupture épistémologique, et se verrait ainsi exclure de l'histoire de la biologie. Le concept d'idéologie scientifique ouvrirait en revanche la voie à sa réintégration – mais comment ?

Tout comme dans notre exemple précédent, la continuité de l'histoire serait ici assurée non pas par une certaine grammaire scientifique (s'il en était autrement, aucune place ne

---

<sup>58</sup> Georges Canguilhem, « L'objet de l'histoire des sciences », p. 13.

<sup>59</sup> Cristina Chimisso, « The Role of Scientific Ideology in Canguilhem's Historiography », in [Collectif], *Epistemology and History From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, p. 200.

<sup>60</sup> Georges Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1955.

reviendrait après tout à l'idéologie scientifique) mais par l'identité d'un *objet scientifique*, dont la science actuelle aurait le privilège de déterminer les paramètres. Tant pis pour Descartes : car donner pour principe aux mouvements involontaires du corps, étudiés par ce dernier, le flux des esprits allant toujours du cerveau vers la périphérie, c'était précisément inverser la direction que la science contemporaine prête au *réflexe*, et s'exclure ainsi de l'histoire des sciences. Willis, quant à lui, ne s'y serait pas « trompé » :

Comment un philosophe naturel du XVII<sup>e</sup> siècle qui adhérait à une interprétation plutôt imaginative de la vie considérée comme lumière, peut-il être retenu par l'histoire de la science ? Et pourtant, G. Canguilhem signalait précisément que l'interprétation de la vie comme lumière conduisit Willis à faire appel aux lois optiques de la réflexion dans son interprétation des phénomènes biologiques. Dans ce contexte inattendu, Willis envisagea le mouvement du réflexe en tant qu'il trouverait son origine à la périphérie et remonterait vers le cerveau. Pour cette raison, le concept de réflexe tel que pensé par Willis est un premier marchepied dans l'histoire de son concept actuel<sup>61</sup>.

D'après nous, l'exemple fourni par Willis est instructif non seulement en tant qu'il illustre la décision de G. Canguilhem d'inclure les idéologies scientifiques dans l'histoire des sciences, mais aussi en tant qu'il apporte d'entrée de jeu une précision quant aux conditions d'une telle intégration. C. Chimisso ne souligne peut-être pas suffisamment le fait que toute idéologie scientifique n'est pas digne d'un tel accueil. Concevoir l'idéologie scientifique comme une sorte de « zone grise »<sup>62</sup> située entre la science qui dirait le *vrai* et la pensée non-scientifique qui dirait le *faux* (du point de vue de la connaissance actuelle) est peut-être acceptable, mais cela ne suffit pas à préciser en quel sens elle peut trouver sa place dans l'histoire des sciences. L'axe *vrai* – *faux* ne s'avère pas pertinent à cet égard. Plus important que de savoir si elle se trompe toujours, ou si au contraire elle effleure parfois la vérité, serait selon G. Canguilhem, si nous le lisons bien, le fait qu'il puisse arriver que le discours de l'idéologie scientifique – ce fut le cas de Willis mais pas de Descartes – porte sur un *objet scientifique* que la science actuelle reconnaît comme sien<sup>63</sup>. Dans ces moments particuliers, elle constituerait un chapitre à part entière de l'histoire des sciences, ce que confirme C. Chimisso :

---

<sup>61</sup> Cristina Chimisso, « The Role of Scientific Ideology in Canguilhem's Historiography », p. 199: "How can a seventeenth-century natural philosopher, who had a rather imaginative interpretation of life as light, be part of the history of science? And yet Canguilhem pointed out that precisely Willis's interpretation of life as light brought about his use of the optical laws of reflection in the interpretation of biological phenomena. In this unexpected context, Willis conceived of the reflex movement as originating in the periphery and going towards brain. For this reason, Willis's concept of reflex is a stepping stone in the history of the current concept. »

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>63</sup> En conclusion, C. Chimisso écrit que « la théorie de Descartes n'a pas pu être considérée comme le passé de concept présent de réflexe parce que les deux sont logiquement incompatibles » (*ibid.*, p. 203). Mais qu'est-ce que deux concepts « logiquement incompatibles » ? En réalité, il n'y a pas d'incompatibilité entre le concept de Descartes et celui de Willis ; ces derniers ne se réfèrent pas au même objet.

Canguilhem ne croyait pas en la scientificité des théories de Willis mais il pensait que son concept de réflexe faisait partie de l'histoire du concept moderne de réflexe. Il soutenait que les concepts ont une histoire continue qui débordent la division entre science et non-science<sup>64</sup>.

Voilà ce qui nous a amené, au début de cette partie, à parler de l'accueil plutôt prudent réservé à l'idéologie scientifique par G. Canguilhem : car l'idéologie n'est intéressante à ses yeux que dans la mesure où il peut être montré qu'elle se rattache, en vertu du partage d'un *objet* (partage qui ne fonde pas nécessairement une *continuité* épistémique plus générale), au présent, ce qui est loin d'être toujours le cas.

Or, si notre analyse est correcte, ne doit-on soupçonner G. Canguilhem de souscrire au *présentisme* (connu aussi sous le nom de *whigisme*) largement discrédité par l'historiographie anglo-saxonne<sup>65</sup> ? Le doute s'impose sur ce point : car plutôt que de reconstruire des *vérités* scientifiques privées d'objet par l'histoire, G. Canguilhem choisit de retracer les biographies de *concepts* que l'historien choisit en fonction de la science telle qu'en son état présent.

Nous voilà parvenus à la *réurrence* caractéristique de la méthode propre à l'histoire des sciences telle que la préconise G. Canguilhem (et G. Bachelard avant lui), donc également à une modalité spécifique de poser le problème de la pertinence de l'histoire des sciences, c'est-à-dire du rapport qu'elle doit tisser avec le présent (nous avons vu combien cette problématique est pesante dans le champ de l'histoire de la sociologie). Sachant que le « discours scientifique » est circonscrit par l'état présent des sciences – ce qui veut dire que cet état actuel de la science est normatif –, il convient de veiller à ce que l'histoire *des sciences* soit effectivement, et cela dans un sens rigoureux, *leur* histoire. Une telle histoire ne pourra ainsi que développer le récit de l'avènement laborieux des sciences – elle racontera l'apparition du présent à qui incombera le rôle d'un « tribunal ». Répétons-le, pour G. Canguilhem, l'histoire des sciences se doit de juger :

Au modèle du laboratoire, on peut opposer, pour comprendre la fonction et le sens d'une histoire des sciences, le modèle de l'école ou du tribunal, d'une institution et d'un lieu où l'on porte des jugements sur le passé du savoir, sur le savoir du passé. Mais il faut ici un juge. C'est l'épistémologie qui est appelée à fournir à l'histoire le principe d'un jugement, en lui enseignant le dernier langage parlé par telle science, la chimie par exemple, et en lui permettant ainsi de reculer dans le passé jusqu'au moment où ce langage cesse d'être intelligible ou traduisible en quelque autre, plus lâche ou plus vulgaire, antérieurement parlé<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 200 : « Canguilhem did not think that Willis's theories were scientific, but he did think that Willis's concept of reflex was part of the history of the modern concept of reflex. He believed that concepts can have a continuous history that strides the science and non-science divide. »

<sup>65</sup> « Whigisme » est un terme désignant cette approche historienne qui interprète le passé du point de vue du présent, c'est-à-dire selon l'optique des « vainqueurs historiques ». Cette pratique a été dénoncée par Herbert Butterfield, historien anglais qui a critiqué dans *The Whig Interpretation of History* (1931) les travaux au sein desquels l'histoire d'Angleterre apparaît comme le récit de l'accomplissement progressif des valeurs libérales et démocratiques, naturellement achevé dans la monarchie constitutionnelle britannique. Voir Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, London, Bell 1931.

<sup>66</sup> Georges Canguilhem. « L'objet de l'histoire des sciences », p. 13.

Un point particulier doit être ici précisé : entreprendre cette incursion de la science actuelle dans l'histoire selon l'approche rétrospective tout juste définie n'implique pas, d'après G. Canguilhem, d'ériger cet avènement de la « science du présent » en aboutissement *logique* d'un processus historique nécessaire. Point de téléologie, dès lors, dans l'image de la science telle que la décrit G. Canguilhem, raison pour laquelle nulle mention d'un mouvement « naturel » de la pensée scientifique orienté en direction du présent n'émaille sa philosophie. Si les sciences détiennent une *historicité*, c'est en tant que l'on trouve dans leurs biographies des *événements* que l'historien, loin d'être sujet à déduire, ne peut que constater :

Le bénéfice d'une histoire des sciences bien entendue nous paraît être de révéler l'histoire dans la science. L'histoire, c'est-à-dire selon nous, le sens de la possibilité. Connaître c'est moins buter contre un réel, que valider un possible en le rendant nécessaire. Dès lors, la genèse du possible importe autant que la démonstration du nécessaire. La fragilité de l'un ne le prive pas d'une dignité qui viendrait à l'autre de sa solidité. L'illusion aurait pu être une vérité. La vérité se révélera quelque jour peut-être illusion<sup>67</sup>.

Si nous insistons de la sorte sur le caractère ouvert de l'histoire, point que G. Canguilhem souhaite respecter, c'est pour conjurer l'erreur, dont le risque n'est pas des moindres, d'attribuer à l'auteur une pratique historienne qui ne retiendrait du passé que ce qui a valeur de vérité. Pierre Macherey, à qui il importe également de maintenir un concept d'histoire *fort* au cœur de la conception canguilhemienne de l'histoire des sciences, rappelle ainsi que le fait de porter un point de vue normatif sur la science et son histoire n'est pas synonyme chez G. Canguilhem d'un traitement partiel. P. Macherey qualifie plus largement d'« analytique » toute histoire *déficiente* des sciences qui « isole une ligne particulière, et non le véritable *historique* d'un problème déterminé<sup>68</sup> ». G. Canguilhem jugeait en effet nécessaire de laisser à l'histoire son libre cours et de respecter la biographie de tout problème étudié dans sa totalité ; or cette démarche oblige à en exhiber tous les entrelacs (l'effectuation du projet scientifique, rappelons-le, est selon G. Canguilhem « traversée d'accidents, retardée ou détournée par des obstacles, interrompue de crises... », voir *supra*), dont aucune censure (celle de la vérité y compris) n'a le droit de cacher la réalité.

Faire de l'histoire des sciences un récit de dévoilement de plus en plus accompli de la vérité, ce serait tomber dans le piège de la *régression* qui, en dernière analyse, anéantit l'histoire. P. Macherey remarque que, dans ce cas, l'historien tomberait dans l'erreur, celle de projeter le mouvement de l'analyse dans son objet : au lieu de respecter le terrain avec ses aléas, l'histoire

---

<sup>67</sup> Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 58.

<sup>68</sup> Pierre Macherey, « La philosophie de la science de Georges Canguilhem. Épistémologie et histoire des sciences », in P. Machery, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La fabrique éditions, 2009, p. 39.

régressive (qu'il faut donc distinguer de l'histoire *récurrente*) ne tiendrait compte que de ses sommets. L'historicité ne serait donc ici que l'apparence, illusion d'optique provoquée par les coordonnées temporelles du matériel que recense l'historien. En dernière analyse, la vraie nature d'une telle histoire reviendrait au statisme : tenir compte exclusivement des « moments » où se découvre la vérité consisterait à faire une collection, certes chronologiquement ordonnée, de points alignés, tout en évacuant la durée effective :

...le temps de cette histoire n'est que le déguisement d'une logique. Pour reprendre à G. Canguilhem une de ses images, les théories précédentes sont des 'répétitions' de celle qui vient en dernier, à la fois au sens *théâtral* du mot, où la répétition précède le spectacle, et en son sens ordinaire de *récapitulation*. Comme, du début à la fin, on doit retrouver la même chose, *entre les deux il ne se passe rien*<sup>69</sup>.

Notons, en passant, qu'il ne serait pas inopportun de présenter cette illusion de l'historicité telle qu'engendrée par la méthode (ici la régression) comme un *leitmotiv* du présent travail – en effet, chez tous les auteurs dont nous entreprendrons l'étude à l'avenir (Hobbes, Rousseau, Spencer, Durkheim), la question du statut véritable de l'historicité affichée se posera avec véhémence. Retenons ainsi précautionneusement la circonspection dont G. Canguilhem fait preuve à propos des véritables « titulaires » de l'historicité dans le cadre de différents types d'histoires des sciences. Pour lui, nous venons de le voir, l'historicité appartient aux sciences à leur propre titre ; et c'est un devoir pour leur historien que de la découvrir et d'en rendre compte<sup>70</sup>.

## De l'histoire du concept à l'histoire de la méthode

Dans la tradition française de l'épistémologie, dont « Canguilhem illustre parfaitement, selon Jean-François Braunstein, les diverses possibilités, ou, si l'on préfère, les diverses tentations<sup>71</sup> », on associe le plus souvent une approche historique *a posteriori* (la réflexion sur les sciences s'appuie toujours sur les sciences existantes) à un sens aigu des particularités

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 41–42.

<sup>70</sup> Ainsi, quand il arrive à Canguilhem de proposer une définition « récapitulative » du *réflexe*, comme si cette dernière se composait de ses différents éléments historiques, c'est seulement dans une visée pédagogique : « Le mouvement réflexe (Willis) est celui qui, immédiatement provoqué par une sensation antécédente (Willis), est déterminé selon les lois physiques (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska), et en relation avec les instincts (Whytt, Prochaska), par la réflexion (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska) des impressions nerveuses sensitives en motrices (Whytt, Unzer, Prochaska), au niveau de la moelle épinière (Whytt, Prochaska, Legallois) avec ou sans conscience concomitante (Prochaska). » (Georges Canguilhem, « Le concept de réflexe au XIX<sup>e</sup> siècle », in G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, p. 296) Une telle définition n'a pas vocation à résumer l'histoire de son objet (le concept de *réflexe*) car ce n'est que par rapport aux résultats de cette histoire qu'elle est récapitulative ; l'étude de cette histoire reste à faire.

<sup>71</sup> Jean-François Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie », in Pierre Wagner (dir.), *Les Philosophes et la science*, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p. 925.

« régionales » (les « rationalismes régionaux » de G. Bachelard). À cela s'ajoute cependant un trait supplémentaire : l'histoire des sciences sur laquelle s'appuie cette épistémologie est le plus souvent pratiquée comme une histoire des concepts.

Une telle démarche, chez G. Canguilhem, ne se voulait en aucun cas favoriser une expression particulière de la science au détriment de ses autres visages (théories, méthodes, questions...). Au contraire, c'est en réalité par l'intermédiaire du concept que G. Canguilhem pensait pouvoir saisir la science dans sa pleine réalité. Selon lui, un concept ne contribue pas à nous enfermer dans une seule et même théorie scientifique, de laquelle il serait inséparable : étudier l'histoire d'un concept, nous l'avons compris, c'est au contraire naviguer entre différents contextes théoriques (un concept est théoriquement polyvalent), sans que ce dernier se réduise pour autant à un simple mot. Derrière un concept, il y a ainsi une question, soit un problème qu'il signale et qu'il véhicule. Le concept, pourrait-on aussi dire avec G. Canguilhem, est une réponse apportée à la question soulevée par le chercheur, ou, mieux, il occupe l'*espace* que toute solution du problème posé doit occuper, et dans lequel la science actuelle loge sa propre réponse.

Prenons un exemple : s'il est possible, pour G. Canguilhem, d'identifier chez Newton la notion de *milieu* – et cela bien que ce dernier n'emploie pas le terme et qu'on se laisse, avec lui, transporter de la biologie à la physique –, c'est que Newton aurait cherché à résoudre un problème que les termes biologiques reformuleraient, mais n'altéreraient pas, par la suite. Le fluide, l'éther de Newton, contrairement à la matière subtile de Descartes par exemple, correspond précisément, selon G. Canguilhem, à ce que les mécaniciens français du XVIII<sup>e</sup> siècle appelleraient « milieu » (on trouve le terme « milieu », doté de sa signification mécanique, dans l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot). C'est justement de la mécanique que la biologie recevrait et la notion, et le terme de *milieu* :

Les mécaniciens français du XVIII<sup>e</sup> siècle ont appelé milieu ce que Newton entendait par fluide, et dont le type, sinon l'archétype unique, est, dans la physique de Newton, l'éther. Le problème à résoudre pour la mécanique, à l'époque de Newton, était celui de l'action à distance d'individus physiques distincts. C'était le problème fondamental de la physique des forces centrales. Ce problème ne se posait pas pour Descartes. Pour Descartes, il n'y a qu'un seul mode d'action physique, c'est le choc, dans une seule situation physique possible, le contact. Et c'est pourquoi nous pouvons dire que, dans la physique cartésienne, la notion de milieu ne trouve pas sa place<sup>72</sup>.

Voilà ce qui fait du concept un objet privilégié pour l'historien des sciences : il signale un problème permanent, et ce malgré la réponse concrète historiquement variable qu'il reçoit. Similairement, Bichat, Broussais, Comte ou Bernard feraient partie d'une seule et même histoire, selon G. Canguilhem, celle qui se tisse autour de leur question commune – nonobstant

---

<sup>72</sup> Georges Canguilhem, « Le vivant et son milieu », in G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, p. 166–167.



la différence des réponses qu'ils proposent respectivement, d'une part, et la diversité des contextes dans lesquels ils raisonnent, d'autre part –, question de savoir si « le concept de maladie [est] le concept d'une réalité objective accessible à la connaissance scientifique quantitative. La différence de valeur que le vivant institue entre sa vie normale et sa vie pathologique est-elle une apparence illusoire que le savant doit légitimement nier ?<sup>73</sup> » En définitive, l'histoire du concept peut être identifiée, chez G. Canguilhem, à la recherche des réponses apportées à différents moments de l'histoire à un problème dépourvu quant à lui d'histoire.

Or, que restera-t-il d'une telle *historicité* si l'on renonce à la récurrence ? Il nous serait difficile d'esquiver davantage cette question : dès la troisième partie de notre travail consacrée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles des philosophes contractualistes, qui précéderont donc notre XIX<sup>e</sup> siècle des sociologues, il s'avérera de façon évidente que, sur le point de la récurrence, nous ne serions pas de bons élèves de l'école canguilhemienne. N'est-ce pas là une bonne raison d'en revenir à un Michel Foucault qui, tout en se soumettant à l'exigence objective d'une certaine *permanence* porteuse de l'histoire, refusa lui aussi de confier au présent le droit de choisir sa forme ? C'est précisément en tenant compte de la valeur stratégique qui incombe, dans le travail de G. Canguilhem, au concept – en tant qu'en lui se concentrent permanence et changement – que l'on peut selon nous apprécier davantage l'innovation dont ont bénéficié les études épistémologiques sous l'impulsion de M. Foucault, si souvent présenté comme l'héritier de G. Canguilhem.

Lorsqu'il recense les multiples façons par lesquelles G. Canguilhem aurait remanié l'histoire des sciences, M. Foucault situe au premier rang sa reprise du thème de la « discontinuité » :

Reprenant ce même thème, élaboré par Koyré et par Bachelard, Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat ; c'est plutôt une « manière de faire », une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter. (...) Les liens historiques que les différents moments d'une science peuvent avoir les uns avec les autres ont, nécessairement, cette forme de discontinuité que constituent les remaniements, les refontes, la mise au jour de nouveaux fondements, les changements d'échelle, le passage à un nouveau type d'objets – « la révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature », comme disait Cavallès<sup>74</sup>.

M. Foucault ne craignait pas de marquer les discontinuités là où d'autres n'avaient vu que développement. Il en est en tout cas ainsi dans *Les Mots et les Choses*, ouvrage qui, de par sa

---

<sup>73</sup> Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 (1<sup>ère</sup> édition 1966), p. 40.

<sup>74</sup> Michel Foucault, « La vie : l'expérience et la science », in M. Foucault, *Dits et écrits II (1976–1988)*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 1588–1589.

problématique, est le plus susceptible d'attirer de nouveau notre attention. Les *épistémès*, on s'en souvient, sont présentées par M. Foucault comme des blocs *autonomes* du savoir, dont l'analyse casse les continuités fictives construites par des historiens des sciences (des idées) au regard trop superficiel. M. Foucault ne cesse de contester l'idée selon laquelle c'est en approfondissant la connaissance du passé, en « regardant mieux » pour ainsi dire, et en rectifiant les imprécisions ou les erreurs commises, qu'on entrerait dans une nouvelle étape du savoir. Les trois domaines d'empiricité qu'il étudie – ceux du langage, du vivant et du travail – seraient moins révolutionnés par *amendements* que par des événements dont il souligne la radicalité.

Pas de vie à l'époque classique, ni de science de la vie ; pas de philologie non plus. Mais une histoire naturelle, mais une grammaire générale. De même, pas d'économie politique, parce que, dans l'ordre du savoir, la production n'existe pas<sup>75</sup>.

L'auteur critique alors les historiens des sciences qui, indifférents aux coupures entre différents ordres du savoir, tracent des continuités là où l'épistémologue ne dévoile que de simples apparences :

On veut faire des histoires de la biologie au XVIII<sup>e</sup> siècle ; mais on ne se rend pas compte que la biologie n'existait pas et la découpe du savoir, qui nous est familière depuis plus de cent cinquante ans, ne peut pas valoir pour une période antérieure. Et que si la biologie était inconnue, il y avait à cela une raison bien simple : c'est que la vie elle-même n'existait pas. Il existait seulement des êtres vivants, et qui apparaissaient à travers une grille du savoir constituée par l'*histoire naturelle*.<sup>76</sup>

Gaston Bachelard était-il l'un de ces historiens des sciences imprudents potentiellement visé par cette critique foucauldienne ? Nous avons de bonnes raisons de le penser : bien que souvent catalogué comme « discontinuiste », G. Bachelard ne percevait finalement l'histoire que comme temps dévolu à la vérité (telle que définie dans le présent), pour surmonter progressivement les « obstacles épistémologiques ».<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 177.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>77</sup> Cf. la dénonciation de Foucault de la « lecture rétrospective qui ne prêterait à l'analyse classique des richesses que l'unité ultérieure d'une économie politique en train de se constituer à tâtons. C'est sur ce mode, pourtant, que les historiens des idées ont coutume de restituer la naissance énigmatique de ce savoir qui, dans la pensée occidentale, aurait surgi tout armé et déjà périlleux à l'époque de Ricardo et de J.-B. Say. Ils supposent qu'une économie scientifique avait été rendue longtemps impossible par une problématique purement morale du profit et de la rente (...), puis par une confusion systématique entre monnaie et richesse, valeur et prix de marché : de cette assimilation, le mercantilisme aurait été un des principaux responsables et la manifestation la plus éclatante. Mais peu à peu le XVIII<sup>e</sup> siècle aurait assuré les distinctions essentielles et cerné quelques-uns des grands problèmes que l'économie positive n'aurait cessé par la suite de traiter avec des instruments mieux adaptés (...) Et ainsi, de pièces et de morceaux, l'économie politique aurait silencieusement mis en place ses thèmes essentiels, jusqu'au moment où, reprenant dans un autre sens l'analyse de la production, Adam Smith aurait mis au jour le processus de la division croissante du travail, Ricardo le rôle joué par le capital, J.-B. Say quelques-unes des lois fondamentales de l'économie du marché. Dès lors l'économie politique se serait mise à exister avec son objet propre et sa cohérence intérieure. » (*Ibid.*, p. 177–178)

L'idée que M. Foucault récuse toute tendance à rendre compte de l'histoire de la pensée en termes de rationalisation progressive n'est pour ainsi dire pas sujette à débat. Il nous semble en revanche que, aveuglé par le discontinuisme foucauldien, on manque trop souvent à souligner la *permanence* qui, absente, ferait *elle aussi* violence à l'historicité<sup>78</sup>. Nous avons montré que l'historicité de la science chez G. Canguilhem était circonscrite dans l'espace d'un concept, dont il appartiendrait à l'historien de maîtriser l'identité (ce que lui procure la question à laquelle il apporte une réponse). Sans *permanence*, l'historicité n'est que l'hétérogénéité qui n'a d'autre « histoire » que sa distribution sur un axe temporel. Nous pensons ainsi, tout à la fois avec et contre Judith Revel<sup>79</sup>, que la proximité entre le « discontinuisme » de G. Canguilhem et la démarche suivie par M. Foucault dans *Les Mots et les Choses*, ne peut être dite légitimement « frappante » sans que n'ait été auparavant identifié, dans les textes foucauldien, l'agent de ladite permanence indispensable.

M. Foucault était peut-être plus sceptique que G. Canguilhem quant au pouvoir de l'historien d'exercer un contrôle sur l'identité d'un concept au fil du temps (à travers divers contextes théoriques, donc)<sup>80</sup>. L'historicité, en tout cas, ne se lit pas chez lui à la surface d'un concept mais dans la profondeur des *épistémès* « où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité<sup>81</sup> ». Rien ne paraît vraiment stable *dans* l'histoire, que M. Foucault ne laisse pas pour autant s'émietter : dans la situation où même la continuité des disciplines, telles qu'elles se déploient dans le temps, s'avère problématique, c'est à l'*a priori* historique du tout savoir que M. Foucault attribue un rôle intégrateur, fonction qui, chez G. Canguilhem, incombait au *concept*<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> « Faire violence à l'historicité » : nous reprenons cette expression à Philippe Sabot qui y a recours lorsqu'il s'agit de dénoncer, avec Foucault, l'histoire qui s'attacherait seulement à restituer le « mouvement presque ininterrompu de la *ratio* européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours » (*ibid.*, p. 13–14). Cf. Michel Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 22. Nous proposons donc l'idée selon laquelle le discontinuisme ne constitue pas une « protection » suffisante de l'historicité, partant du principe que celle-ci doit appartenir au savoir étudié et non pas au sujet d'un tel savoir.

<sup>79</sup> Judith Revel, « Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? » *Le Portique* [en ligne], n°13-14 (2004), mise en ligne le 15 juin 2007, consulté le 10 septembre 2014. Disponible sur <<http://leportique.revues.org/index635.html>>.

<sup>80</sup> S'en tenir à une question (dont relèverait le concept), était-ce disconvenir à sa volonté de montrer que la question de l'homme, dont il a étudié l'émergence, n'a pas existé de tout temps ?

<sup>81</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 13.

<sup>82</sup> En d'autres termes, cette fonction de stabilité (présupposée par l'historicité) peut être attribuée à ce que Foucault baptise ailleurs « archive » : « Par ce mot, je n'entends pas la masse des textes qui ont pu être recueillis à une époque donnée, ou conservés de cette époque à travers les avatars de l'effacement. J'entends l'ensemble des règles qui, à une époque donnée et pour une société déterminée, définissent :

- les limites et les formes de la *dicibilité* (...)
- les limites et les formes de la *conservation* (...)
- les limites et les formes de la *mémoire* telle qu'elle apparaît dans les différentes formations discursives (...)

Tant que l'on ne perd pas de vue cette exigence de permanence, satisfaite chez M. Foucault par le *principe* du champ épistémologique mouvant, le besoin d'une « redéfinition de ce que l'on entend par 'rupture', 'saut', 'discontinuité'<sup>83</sup> » invoqué par J. Revel s'avère moins pressant. Nous croyons nous aussi que l'épistémologie « discontinuiste » encourt le risque d'échouer à « historiciser le discours scientifique et les grilles épistémiques qu'il met en œuvre à un moment donné<sup>84</sup> ». À force de découpages trop radicales, l'historicité se trouve en effet mise en danger dans la mesure où elle ne saurait être réduite à une simple diversité. Cependant, J. Revel nous semble se méprendre lorsque, indifférente à ce qui est stable chez M. Foucault et à ce à quoi le changement doit être attribué, elle pense pouvoir éviter l'effet désintégrateur du discontinuisme, lequel couperait radicalement mais de façon délicate, de jour en jour :

Or c'est d'une toute autre discontinuité que veut parler Foucault : celle qui est introduite par les transformations et les mutations, et qui fait de la continuité l'autre nom d'un processus de métamorphose dont la discontinuité est le moteur. On a déjà eu l'occasion de le remarquer, il ne s'agit pas tant pour Foucault d'opposer la continuité à la discontinuité que de définir une autre conception possible de la continuité qui se donnerait pour tâche « l'analyse descriptive et la théorie de ces transformations »<sup>85</sup>.

Voilà qui est très juste : lors d'un entretien accordé à la revue *Esprit*, M. Foucault se réclame effectivement du projet ci-dessus rapporté, celui de *l'analyse descriptive et de la théorie des transformations* ; mais cela ne nous paraît pas viser à conférer un programme à *une autre conception possible de la continuité*. Quiconque relirait le passage en question s'apercevrait ainsi que M. Foucault cherchait avant tout à « remplacer » la discontinuité par les discontinuités, sans pour autant remettre en cause la radicalité du changement (et donc celle de l'autonomie des *épistémès*). Cela dit, l'enjeu n'est pas ici de doter le changement de davantage de continuité, mais de lui donner un contenu : à son concept « monotone et vide », M. Foucault souhaite confier « un jeu de modifications spécifiées<sup>86</sup> ». Bref, on ne doit plus s'imaginer, et cela sous aucune forme quelle qu'elle soit, que le monde s'immobilise puis reprenne à nouveaux frais pour *réaliser* la discontinuité : le discontinuiste lui-même ne doit oublier que l'histoire n'a jamais besoin de reprendre son souffle.

Face au risque de perdre l'historicité au bénéfice d'une simple diversité, il nous semble vain de chercher à affaiblir la radicalité du discontinuisme foucauldien (en assimilant, par

---

- les limites et les formes de la *réactivation* (...)

- les limites et les formes de l'*appropriation* (...)

C'est sur ce fond que se détachent les analyses que j'ai commencées ; c'est vers lui qu'elles se dirigent. » (Michel Foucault, « Réponse à une question », in M. Foucault, *Dits et écrits I (1954-1975)*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 709-710)

<sup>83</sup> Judith Revel, « Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? », p. 2.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>86</sup> Michel Foucault, « Réponse à une question », p. 707.

exemple, la discontinuité à *une autre continuité*). C'est à une entité permanente que le changement doit être attribué. L'historicité, synonyme de changement, a besoin d'une « continuité » – que nous avons précédemment appelée *permanence* : un objet transhistorique sur lequel elle pourrait être « lue ». Chez G. Canguilhem, c'est en tant que concept que cet objet permanent a été identifié ; la voie empruntée par M. Foucault, différente, nous importe finalement moins que l'héritage assumé de ce même problème, auquel nous nous sentons tenus, à notre tour, d'apporter une réponse.

En centrant notre travail sur l'histoire d'une *méthode* (que nous qualifierons d'« analytique »), nous allons en effet tenter d'infléchir, une seconde fois, la tradition de l'épistémologie française. Et s'il est inexact de dire que c'est de notre *objet* que nous tenons les préceptes de notre propre démarche, il n'en reste pas moins vrai que notre travail fournira, dans un certain sens, une illustration ultime de la ténacité inhérente à une méthode que certains pourraient croire depuis longtemps oubliée. Ne sera-ce la meilleure preuve de ce qu'un *événement épistémologique* – nous en étudierons un type particulier – reste dans sa possibilité au moins, et cela indépendamment des conditions de son identification, notre contemporain ?

## PARTIE II

### LES DUALISMES HISTORIQUES DANS LA SOCIOLOGIE CLASSIQUE

#### Les dualismes conceptuels dans la sociologie classique

La sociologie classique use abondamment de *couples conceptuels* : une observation banale, si peu susceptible d'étonner que la problématisation de ce phénomène, pourtant livré aux regards de tous, s'est avérée fort rare. Parmi ces dichotomies ou, mieux, parmi ces dualismes<sup>87</sup>, certains s'appliquent à la société dans son ensemble et semblent en refléter la dynamique. Dans la suite de ce travail, et pour des raisons de commodité, nous qualifierons d'« historiques » ce type de dualismes, et cela bien que persiste un doute sur le fait qu'ils expriment ou non une temporalité, doute qui nous amènera à user fréquemment des guillemets là où les termes pourraient travailler, à notre insu, à notre apaisement.

Les dichotomies sociologiques constituent l'objet explicite d'un ouvrage relativement récent que Chris Jenks a intitulé *Core Sociological Dichotomies*. C'est pour illustrer un certain sens commun de la discipline que nous nous apprêtons à mobiliser ce dernier. Dans son introduction « réflexive », C. Jenks considère les dichotomies – idées divisées en deux parties opposées l'une à l'autre – selon un double point de vue : en tant qu'instruments pédagogiques qui aident à « comprendre la sociologie », d'une part, en tant qu'instruments de pensée favorables à la construction d'arguments, d'autre part :

Toutefois, l'usage de la dichotomie permet de répartir les formes les plus radicales des arguments de chaque côté, ou plutôt, si l'on veut bien percevoir cette dernière comme un continuum, à chaque extrémité [car] l'équilibre entre les extrêmes contribue souvent à l'obtention d'une réponse plus claire au milieu. (...) Si nous raisonnons ainsi, à présent, à l'aide d'une forme dichotomique, c'est parce que les dichotomies, tout à la fois, nous aident à établir des arguments issus de deux positions fortes et opposées et nous rendent aptes à participer aux discussions en adoptant la perspective des deux bords et à saisir la force des arguments mobilisés par chacun d'entre eux<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Le terme « dichotomie » annonce plus que ce que nous sommes ici prêts à assumer : le mot évoque l'idée de la construction par découpage des concepts qu'il désigne. Voir la première signification attribuée au terme selon André Lalande (1926) : « Division logique d'un concept en deux concepts (généralement contraires), et tels en tout cas qu'ils épuisent l'extension du premier. » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 228)

<sup>88</sup> Chris Jenks (dir.), *Core Sociological Dichotomies*, London, Sage, 1998, p. 5 : « However, employing the dichotomy allows us to put exaggerated forms of the arguments on each side, or each end if we see it as a continuum, and the balance between the extremes often helps us to achieve a clearer answer in the middle ground. (...) So we reason in the form of dichotomies here because they enable us to establish arguments from two strong and opposite positions and because they will enable you also to engage with debates from both sides and to see the strengths of the arguments on both sides. »

Jenks ne cherche pas à expliquer la récurrence des dichotomies dans la sociologie classique : celles qui nous occuperont plus particulièrement (société militaire / industrielle ; solidarité mécanique / organique) ne figurent d'ailleurs pas dans la liste qu'il dresse<sup>89</sup>. Cela dit, les dichotomies (en général) présentent selon lui une efficacité durable (*timeless*) en tant qu'elles permettent de naviguer entre le présent et le passé de la sociologie. Grâce à ces dernières, les idées, bien que temporellement situées, ne vieilliraient pas et ne seraient jamais périmées<sup>90</sup>.

La simplicité et le pragmatisme<sup>91</sup> de ces réflexions sont bel et bien assumés par l'auteur, qui se verrait donc reprocher à tort un manque quelconque d'approfondissement. Mais, tout distinct d'un travail d'épistémologue que s'annonce cet ouvrage (ce qu'il n'est effectivement pas), émettre à présent une considération épistémologique ne serait pas déplacé. Ainsi, non seulement le caractère pédagogique des réflexions de C. Jenks ne diminue-t-il pas leur pertinence eu égard à notre sujet – ne touche-t-on pas ici au plus profond de la socialisation « professionnelle », qui procure aux dualismes sociologiques un aspect de normalité ? –, mais, surtout, il convient de souligner le présupposé épistémologique fondamental de cette pédagogie : de toute évidence, si l'auteur prend le parti de quadriller l'esprit des étudiants par des axes de pensée tout faits et réputés éternels, *connaître* revient à ses yeux à *situer dans un espace des possibles* qui est, en l'occurrence, seulement unidimensionnel (un axe des possibles ordonnées).

Remarquons l'absence, dans la thèse de leur *efficacité*, de toute tentative d'éclairer la formation des dichotomies (la même question retiendra en revanche tout particulièrement notre attention dans la suite de ce travail). Il convient par ailleurs de noter le caractère douteux de certaines opinions avancées par C. Jenks, douteux dans le cas où l'on tenterait de les employer comme sources d'une interprétation sérieuse des dichotomies de la sociologie classique. Car, c'est une évidence, les classiques ne se consacrent pas à l'énumération des

---

<sup>89</sup> C. Jenks ne précise pas la règle de construction suivie pour dresser sa liste; celle-ci semble ouverte à tout couple conceptuel « pertinent » pour la sociologie ou son métalangage : structure / action; continuité / changement; fait / valeur; local / global; qualitatif / quantitatif; normal / pathologique, culture / nature; relativisme / absolutisme; public / privé; sexe / genre, etc.

<sup>90</sup> Il paraît que, pour s'assurer l'immortalité, il vaut mieux aimer les dichotomies : « The dichotomies then are relatively timeless and will address problems stretching back to the origins of our discipline, but will also take us forward into a period when you, readers, will be setting the problems for our discipline. In this way, to look at sociological issues through core dichotomies rather than through fashionable theories or perspectives alone will ensure that your thoughts and ideas will be timely, but simultaneously never out of date. » (*Ibid.*, p. 6)

<sup>91</sup> « It should also have an influence, at a later stage, if you are required to make a report or write a dissertation on a topic on your own. Here you will need to have developed a way of producing good arguments. Most specifically, on a day-to-day basis at the university, when you are required to put a point in a seminar or a class, or just to express your point of view in a discussion with a friend, you will find that these basic dichotomies and the form of reasoning that they contain will predispose you for an active and fulfilling engagement in academic life. » (*Ibid.*, p. 6)

détails de leur objet dans le but de le *bien* situer (sur un axe). Lire leurs ouvrages de la sorte s'avèrerait en tout cas un bien grand dommage.

Ainsi qu'annoncé dès notre Introduction, ce sont les sociologies dites « classiques » qui retiendront notre attention. Voici, en l'occurrence, les distinctions qui nous occuperont principalement : celle qui existe, d'une part, entre société à *solidarité mécanique* et société à *solidarité organique* – distinction forgée par Émile Durkheim dans sa *Division du travail social* de 1883 – ; d'autre part celle qui existe entre société *militaire* et société *industrielle* – distinction développée dans le premier volume des *Principes de sociologie* d'Herbert Spencer, paru en 1875. Remarquons d'emblée que les deux penseurs ne se contentent pas de proposer une typologie des sociétés, mais l'investissent d'une dimension temporelle. Durkheim prétend ainsi que les sociétés à solidarité mécanique précèdent historiquement celles qui sont intégrées « organiquement », et cela en dépit du fait que, dans toute société *concrète*, il soit possible d'identifier des éléments caractéristiques aux deux types de « solidarités ». Les sociétés « militaires » et « industrielles » spencériennes ne se trouvent pas moins temporellement ordonnées : l'évolution, affirme Spencer, pousse les sociétés à suivre une trajectoire ascendante et à passer du stade militaire au stade industriel, considéré comme supérieur. Cela dit, pour Spencer comme pour Durkheim, la distinction des deux types sociaux peut aussi être présentée, en dernière analyse, comme seulement idéale, dans la mesure où toute société concrète combine selon eux des éléments associés aux deux types. Un type de distinction similaire, ce qui est peut-être d'autant plus symptomatique, figure enfin chez l'Allemand Ferdinand Tönnies. Ainsi, *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* (à traduire comme « communauté » et « société ») représentent également deux types de société dont on présume la succession empirique. Si, par souci d'économie, il n'est pas possible d'inclure la sociologie tönniesienne parmi celles de nos analyses qui font l'objet d'un approfondissement, il arrivera néanmoins que nous y fassions appel en cas de travail analytique réfractaire, dans l'espoir d'y puiser inspiration ou conseil.

Les « dualismes historiques », dont deux exemples seront ainsi envisagés, constituent un lieu à la fois familier et sensible de la sociologie classique. « Sensible », d'abord, parce que nodal du point de vue de son architecture conceptuelle : à considérer ces dualismes comme des variations de la distinction existant entre le *traditionnel* et le *moderne*, on peut leur associer – tel est du moins l'avis de Robert Nisbet – toute une série d'autres couples conceptuels sociologiques élémentaires. Toutefois, c'est pour une autre raison encore qu'ils reflètent particulièrement bien l'esprit de la sociologie classique : ce que nous sommes tentés de lire comme l'expression la plus flagrante de cette sociologie *globalisante* et *tournée vers l'histoire* qui n'est plus tellement la nôtre. Voici ce qui nous paraît primordial : mieux comprendre le rapport



de ces constructions conceptuelles (et de ce qui les motive) à la temporalité, c'est apporter une première pierre à la problématique plus générale de la temporalisation de l'objet sociologique. Or, cette problématique n'est pas exempte d'énigmes : une dimension paradoxale réside dans cette temporalité que nos dualismes sont censés exprimer à laquelle, pour ainsi dire, l'avenir ne pourra rien. Cette limite mérite une explication solide ; c'est en étudiant la nature des dualismes historiques que nous espérons y contribuer.

La question des dualismes historiques, associés dans le présent travail à la sociologie classique, serait-elle désespérément désuète ? C'est là ce que clame Georges Gurvitch depuis 1950 : de tels arrangements conceptuels reflèteraient à ses yeux un « faux problème » qui ne devrait plus intéresser « que le demi-monde pseudo-scientifique<sup>92</sup> ». Sous une forme elliptique, cette grande figure de la sociologie française de l'après-1945 exprime non seulement l'idée que l'on se fait aujourd'hui, encore souvent, de la sociologie classique, mais aussi la décision catégorique de se séparer de cette dernière. En effet, le déploiement historique censé s'accomplir sous l'effet de ces dualismes correspondrait, selon G. Gurvitch, à un héritage de la *philosophie de l'histoire* à laquelle la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle aurait souhaité se substituer, héritage auquel la sociologie mûrie se devait, affirmait-il, de renoncer une fois pour toutes.

Il est bien sûr tentant de considérer la sociologie du XIX<sup>e</sup> siècle, dans ses variantes les plus connues tout au moins, comme l'héritière de la philosophie de l'histoire, et de corroborer ainsi l'idée d'une certaine agressivité de la nouvelle science naissante, construite par des victoires sur les disciplines « traditionnelles » (philosophie, typiquement) ou voisines (psychologie, par exemple). Mais ne risque-t-on pas une grave méprise en s'en remettant si rapidement à la forme sous laquelle ces sociologies se mettent en scène ? L'examen que nous consacrerons aux écrits spencériens et durkheimiens confirmera, nous le verrons, le bien-fondé d'une telle méfiance.

Revenons toutefois à la déconsidération qui mène G. Gurvitch à balayer le thème des dualismes historiques lui-même. Robert Nisbet, auquel nous nous sommes déjà référé à plusieurs reprises, n'aurait probablement pas vu d'un si mauvais œil l'allusion de G. Gurvitch aux philosophies de l'histoire, mais il aurait certainement condamné l'assurance avec laquelle ce dernier affirme la nécessité de se couper de telles « illusions » du passé. Car, de son temps encore, les couples conceptuels identifiés comme « idées élémentaires » de la sociologie de la période classique (qui s'étend, pour lui, entre les années 1830 et 1900) continuaient selon lui à orienter l'actualité sociologique :

---

<sup>92</sup> Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, Presses universitaires de France, Paris, 1950, p. 19.

Car c'est du présent que nous partons. L'histoire, a-t-on dit fort justement, ne révèle ses secrets qu'à ceux qui partent du présent, et selon le mot d'Alfred Whitehead, le présent est une terre sainte. Toutes les idées élémentaires analysées dans ce livre sont aussi perceptibles aujourd'hui, elles orientent tout autant la recherche que lorsque Tocqueville, Weber, Durkheim et Simmel en firent les bases de la sociologie moderne. Nous vivons, ne l'oublions pas, dans une phase tardive de l'âge classique de la sociologie, et si l'on ôtait à la sociologie d'aujourd'hui les méthodes d'approche et les cadres d'analyse que lui ont fourni des hommes comme Weber ou Durkheim, il n'en resterait pas grand-chose, à part des monceaux de données inertes et des hypothèses isolées<sup>93</sup>.

Cette pérennité des catégories élémentaires forgées au XIX<sup>e</sup> siècle – Nisbet en retient cinq (communauté, autorité, statut, sacré, aliénation), les complétant aussitôt par leurs « concepts antithétiques » (société, pouvoir, classe, utilitaire, progrès) – s'expliquerait pourtant moins par le prestige communément accordé aux « pères fondateurs » de la discipline que par l'autorité persistante de cette distinction entre société ancienne et société moderne dont ils seraient implicitement porteurs :

Mais si on laisse de côté leur signification théorique pour la sociologie, on peut considérer qu'elles résument très bien le conflit entre tradition et modernisme, entre d'un côté l'ordre ancien mourant sous les coups de la révolution industrielle et de la révolution démocratique, et de l'autre l'ordre nouveau dont les contours restaient encore mal définis et qui était une source d'inquiétude tout autant que de joie et d'espoir<sup>94</sup>.

Nous voilà parvenu à ce qui constitue certainement l'explication présumée comme la plus « naturelle » à la tendance, chez la sociologie classique, à s'organiser autour de dichotomies historiques : de quoi faudrait-il s'étonner puisque la sociologie qui s'établit au XIX<sup>e</sup> siècle comme l'étude des sociétés modernes, s'empresse de bien marquer son terrain (la société après la double révolution française et industrielle) en l'opposant à celui sur lequel une prospection ne s'imposerait que par inertie (la société traditionnelle) ?

On pourrait nous suspecter de déformer les propos de Nisbet qui, dans la citation tout juste rapportée, n'affirme nullement que le conflit entre tradition et modernité correspond à *l'origine* des « couples antithétiques » mais, ce qui est bien différent, le fait que ces derniers *résumant* un tel conflit. C'est pourtant bien l'auteur qui va aussi loin. « (I)l nous faut constamment voir, écrit-il, dans les idées exprimées à chaque époque la réponse à des crises, aux défis que représentent les changements majeurs qui affectent l'ordre social. »<sup>95</sup> L'industrialisation et la révolution démocratique auraient créé un nouveau monde auquel les concepts essentiels de la sociologie européenne apporteraient une réponse :

C'est là la seule conclusion à laquelle permet d'aboutir l'analyse de ces concepts, de la nature des œuvres où ils apparaissent, ainsi que de leur relation à l'époque où ils virent le jour. Les concepts

---

<sup>93</sup> Robert Nisbet, *La Tradition sociologique*, traduit de l'américain par Martine Azuelos, Paris, Presses universitaires de France, 2006 (première édition 1966), p. 17–18.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 23.

autour desquels se constitua la sociologie sont en effet la réfraction des mêmes forces et des mêmes tensions qui donnèrent naissance aux formes modernes du libéralisme, du conservatisme et du radicalisme<sup>96</sup>.

Or, cette sympathie observable entre l'ordre social en pleine mutation et les concepts sociologiques peut-elle véritablement être tenue pour l'*explication* de ces derniers ? L'expérience historique se vivrait-elle spontanément – voilà ce que l'on croit entendre – et dans une sorte d'aperception préconceptuelle ? De toute évidence, c'est le mécanisme de cette corrélation qu'il convient d'étudier.

## **Les concepts et leurs objets, les objets et leurs concepts**

### *Une sociologie politique de la sociologie*

Dans un article paru en 1975<sup>97</sup>, Carl Schmitt apporte à son tour une réponse sociologique à la question de savoir pourquoi le premier XIX<sup>e</sup> siècle préférait des « schèmes triasiques », là où le second ferait plutôt appel aux « antithèses simples et dualistes » : alors que les schèmes ternaires, nous explique-t-il, sont « axés sur l'entente par réconciliation de contrastes<sup>98</sup> » et sont donc préférés dans le contexte d'une société déchirée par la Révolution, les dualismes détiennent quant à eux une « force de frappe polémique<sup>99</sup> » seulement devenue acceptable avec l'avènement d'une société plus apaisée.

C. Schmitt est, à notre connaissance, le seul à avoir clairement conçu la récurrence des dualismes conceptuels en sociologie comme un phénomène susceptible d'étonner. Cette architecture conceptuelle de la sociologie classique lui paraissait à tel point frappante qu'il parlait de cette dernière comme d'une science « oppositionnelle<sup>100</sup> ». Et si nous terminons l'examen de l'explication qu'il fournit à ce trait particulier de la pensée sociologique du XIX<sup>e</sup> siècle par le constat de son irrecevabilité, y attirer l'attention n'est, selon nous, pas moins important pour autant.

Procéder par antithèses, c'est d'abord, pour Schmitt, – comme pour nous qui nous contentons le plus souvent de cette explication – une façon confortable de penser :

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>97</sup> Carl Schmitt, « Le contraste entre communauté et société en tant qu'exemple d'une distinction dualiste. Réflexion à propos de la structure et du sort de ce type d'antithèses », traduit et présenté par Piet Tommissen, *Res Publica*, vol. XVII, n°1, 1975, p. 99–119.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*

De pareilles antithèses deviennent tout-à-fait irrésistibles dès qu'elles s'approchent de systèmes de valeurs et qu'elles se connectent avec des jugements de valeur avoués ou tacites, moraux ou autres<sup>101</sup>.

L'histoire des sociétés coupées en deux imiterait ainsi l'économie des jugements moraux, ou plutôt leur distribution économe lorsque ces derniers se voient ramenés aux grandes catégories de « bon » et de « mauvais ».

Reste que C. Schmitt ne s'arrête pas là. Il constate qu'il n'en a pas toujours été ainsi, que ce goût des distinctions dualistes n'a pas existé de tout temps. Autrement dit, c'est à une forme de pensée historique que nous aurions affaire, non à un penchant naturel de l'esprit :

Quant à nous, il nous semble que c'est un trait général de cette époque de la pensée allemande qui se termine en 1914 lors de la Première Guerre mondiale, de préférer des antithèses simples et dualistes, aux schèmes triasiques de la philosophie précédente. Dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle, les constructions sous formes de trias furent prépondérantes. Ce fut une conséquence du pouvoir de la philosophie hégélienne et de ses degrés dialectiques : communauté naturelle, société bourgeoise, et état. Aussi la célèbre loi des trois états d'Auguste Comte se compose-t-elle de trois phases successives, la théologie, la métaphysique et la scientificité positive<sup>102</sup>.

Le XIX<sup>e</sup> siècle pourrait ainsi être divisé en deux époques, celle d'une pensée qui préfère des « schèmes triasiques » et celle qui produit des « antithèses simples et dualistes » et se prolonge jusqu'à la Grande Guerre. Hegel bien sûr, mais aussi Auguste Comte, sont cités comme représentants de cette pensée à trois termes : ce discernement des premier et second XIX<sup>e</sup> siècles s'étendrait donc bien au-delà de la pensée allemande.

Deux manières de penser ont donc été identifiées et situées historiquement. Or, comment rendre compte de l'existence de ces épisodes de l'histoire de l'esprit ? Voici l'explication proposée, dont nous avons déjà révélé le principe plus haut :

Les oppositions triasiques sont manifestement plus axées sur l'entente par réconciliation de contrastes et, conformément à leur structure, elles réalisent plus vite une synthèse que les distinctions dualistes. La trias fut caractéristique de la période de la Restauration et d'un besoin profond de paix, aspirant, au-delà de la coexistence des antagonismes, à une unité supérieure et englobante. (...) Mais, décidément, le repos de cette période de Restauration a uniquement servi à fournir une façade de synthèses triasiques, derrière laquelle se formèrent des antithèses simples et dualistes, dont la force de frappe polémique rejeta bientôt de côté les constructions à tendance médiatrice<sup>103</sup>.

L'idée de C. Schmitt est simple : la pensée, dans sa forme, reflète les exigences de la société qui la produit. Certes, elle ne constitue pas une expression directe de la société ; elle réagit toutefois aux besoins de la société qu'elle transforme et dans laquelle elle intervient. Les dualismes sont porteurs de conflit malvenu au moment où il s'agit de sortir des hostilités

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>103</sup> *Ibid.*

héritées de la Révolution française. À ce « besoin profond de paix, aspirant, au-delà de la coexistence des antagonismes, à une unité supérieure et englobantes », répondaient les constructions triasiques « à tendance médiatrice<sup>104</sup> ».

Pour C. Schmitt, c'est donc à deux époques historiques et à leurs besoins (politiques) profonds que correspondent les deux modèles de pensée qu'il a pu initialement identifier. Élégamment simple, cette thèse demande bien sûr à être mise à l'épreuve. Nous nous arrêterons d'abord à l'idée d'une succession temporelle des deux modèles de pensée auxquels s'intéressait C. Schmitt. En effet, nous doutons de la périodisation schmittienne, qui nous paraît problématique dans la mesure où elle s'appuie sur la supposée exemplarité d'un Auguste Comte, dont la loi des trois états illustrerait ledit schéma « triasique ». Nous soutiendrons en revanche que la loi fondamentale de Comte, bien qu'annonciatrice de la succession de « trois états », doit être réduite à la logique dualiste qui lui est sous-jacente ; et ni la relecture tönnesienne proposée par C. Schmitt en fin d'ouvrage, en vue de corriger sa première appréciation, ni son recours aux thèses de R. Koselleck ne sauront enrayer notre conclusion : celle que l'explication sociologique du caractère « oppositionnel » de la sociologie classique tentée par C. Schmitt doit être corrigée.

### *Le dualisme fondamental d'Auguste Comte*

Comte considérait sa découverte de la loi des trois états comme le résultat le plus important de sa philosophie positive. États théologique, métaphysique et, enfin, positif : ces trois termes désignent, on s'en souvient, les différentes étapes du développement de l'esprit humain (collectif mais également individuel puisque, pour Comte, l'ontogenèse suit en miniature la phylogenèse<sup>105</sup>). Et pourtant, cette distinction des trois pas successifs de l'esprit humain n'est que de façade – car au fond, Comte est un dualiste.

C'est en 1822, dans son *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*<sup>106</sup>, que Comte formule pour la première fois son idée :

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>105</sup> « Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, *théologien* dans son enfance, *métaphysicien* dans sa jeunesse, et *physicien* dans sa virilité ? Cette vérification est facile aujourd'hui pour tous les hommes au niveau de leur siècle. » (*Première leçon du Cours de philosophie positive*, reprise dans Auguste Comte, *La philosophie des sciences*, présentation, choix de textes et notes par Juliette Grange, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 55)

<sup>106</sup> Ce texte est aujourd'hui repris dans Auguste Comte, *La philosophie des sciences*, p. 230–347.

Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie dans sa marche à passer successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif ; l'état métaphysique ou abstrait ; enfin, l'état scientifique ou positif<sup>107</sup>.

Toutefois, dès la première exposition de sa célèbre *loi*, l'auteur prête à l'état métaphysique un caractère particulier : il le qualifie en effet de « bâtard » en tant qu'« uniquement destiné à servir de moyen de transition du premier [état] vers le troisième<sup>108</sup> ».

Afin de comprendre en quoi consiste cette particularité de l'état métaphysique – son caractère « uniquement » transitoire –, il est nécessaire d'examiner les critères de ladite périodisation en tant que telle : en quoi ces différents états se distinguent-ils les uns des autres ?

Pour Comte, la marche de l'esprit humain se mesure au mode de connaissance que pratique ce dernier, elle correspond au progrès des « méthodes de philosopher » (selon l'expression employée dans la *Première leçon* du *Cours de la philosophie positive*)<sup>109</sup>. L'auteur se montre tout particulièrement attentif à deux variables : premièrement, à ce qu'on entend, à différentes époques, par le terme d'« expliquer » ; deuxièmement, aux moyens heuristiques par lesquels les phénomènes sont abordés par le sujet connaissant. Les véritables objets de l'évolution consistent par conséquent en la façon dont l'esprit se saisit du monde extérieur dans son effort de l'expliquer, d'une part, en la nature de cette explication recherchée, d'autre part.

Suffisamment connues, les caractéristiques des trois « états » successifs de l'esprit que Comte prétend avoir découvert en tant que « grande loi fondamentale<sup>110</sup> » ne seront ici que sommairement rappelées. En revanche, nous nous montrerons attentifs plus que d'ordinaire, comme annoncé précédemment, au statut que l'auteur accorde à l'état métaphysique.

Dans l'état théologique, « expliquer » le monde signifie rendre compte de « la nature intime des êtres », diriger son esprit vers « les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues<sup>111</sup> ». Paradoxalement, pour satisfaire à cette ambition d'expliquer par la connaissance intime des choses, l'esprit se donne pour moyens des idées que Comte qualifie de « surnaturelles ». C'est dire qu'il ne recule pas devant

---

<sup>107</sup> Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, in *La philosophie des sciences*, p. 272.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>109</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, in *La philosophie des sciences*, p. 52. Dans l'avertissement qui précède le *Cours de philosophie positive*, Comte précise le sens dans lequel il emploie le mot « philosophie » : « Je me bornerai donc, dans cet avertissement, à déclarer que j'emploie le mot *philosophie* dans l'acception que lui donnaient les anciens, et particulièrement Aristote, comme désignant le système général des conceptions humaines (...) la *philosophie positive*, dans laquelle je comprends l'étude des phénomènes sociaux aussi bien que de tous les autres, désigne une manière uniforme de raisonner applicable à tous les sujets sur lesquels l'esprit humain peut s'exercer. » (*Ibid.*, p. 45)

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 53.

l'arbitraire : « les faits observés sont *expliqués*, c'est-à-dire, *vus a priori*, d'après des faits inventés. Cet état est nécessairement celui de toute science au berceau. »<sup>112</sup>

De cette « scientificité » primitive, passons immédiatement à la science dans sa maturité, à la science *positive* (et donc à la troisième étape de son évolution). La positivité que l'esprit gagne au cours de son histoire et la plénitude de cette positivité à laquelle il accède finalement correspondent à une inversion des qualités de l'esprit théologique, que nous avons tout juste décrites. Il ne s'agit pourtant pas, en tout cas pas pleinement, d'un rapport d'antithèse logique ; leur « opposition » est ici plutôt résultat de l'histoire. Tout d'abord, à la connaissance « absolue », l'esprit scientifique substitue la connaissance « relative » (connaissance des relations) des lois régissant les occurrences :

Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude<sup>113</sup>.

Pour y parvenir, ce n'est plus à partir d'idées *a priori* et de fantaisies que l'on aborde les phénomènes à expliquer ; l'esprit scientifique va quant à lui à la rencontre des faits eux-mêmes, qui l'orientent : « Alors, les faits sont liés d'après des idées ou lois générales d'un ordre entièrement positif, suggérées et confirmées par les faits eux-mêmes... »<sup>114</sup> La connaissance positive n'est plus fondée par le *pourquoi* mais par le *comment* du réel. Au lieu de chercher à dévoiler leurs causes, elle se contente d'enregistrer les phénomènes et de décrire leurs rapports.

Dans la préface au *Système de politique positive*, lorsqu'est précisée la nature du rapport à chercher entre ce dernier ouvrage, dont le sous-titre est celui de *Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, et le *Cours de la philosophie positive* – en d'autres termes, lorsque Comte s'explique quant à sa double carrière à la fois assumée et prétendument continue –, la « méthode objective » préférée dans son premier traité est par lui opposée à la « méthode subjective » adoptée dans le second. En suivant une méthode objective, écrit alors Comte, on s'élève du monde à l'homme ; la méthode subjective nous fait au contraire descendre de l'homme vers le monde<sup>115</sup>. Cette même « diversité logique » *bivalente*, ne figurait-elle déjà à la

---

<sup>112</sup> Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, in *La philosophie des sciences*, p. 272.

<sup>113</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, in *La philosophie des sciences*, p. 53.

<sup>114</sup> Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, in *La philosophie des sciences*, p. 273.

<sup>115</sup> Cf. Auguste Comte, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, premier volume, tome VII des *Œuvres d'Auguste Comte*, Paris, Éditions Anthropos, 1969 (réimpression de la première

base de la distinction comtienne des différents états de l'esprit, tout juste abordée ? En dernière analyse, l'esprit métaphysique – présenté le plus souvent comme un troisième terme – ne se distingue que sur un plan secondaire de l'esprit théologique. Car, sous ses deux formes, l'esprit procède par la méthode subjective ; dans les deux cas, l'« imagination » est plus forte que la « raison ». Si la critique formulée à l'encontre de la pensée théologique doit être tenue pour responsable de l'abdication de cette dernière, la métaphysique conserve l'essentiel de la théologie, à savoir la recherche de l'absolu (de l'origine ou de la finalité des choses) et, surtout, la projection du sujet connaissant dans le monde à connaître. Certes, ce ne sont plus les esprits et les dieux construits à son image qu'évoque cette nouvelle intelligence (Comte appelle *fétichisme* la tendance à transporter partout le type humain). Mais, même si elles ne trouvent plus leur source dans la pure imagination, les entités qui s'y substituent – les puissances et forces aveugles, et ultimement, la *Nature* – ne sont pas non plus entièrement fondées dans l'observation.

Comte répète à satiété que l'état métaphysique se « borne » à sa fonction transitoire. Il souligne, et cela de façon récurrente, que l'esprit métaphysique est essentiellement contradictoire ; et s'il en reconnaît la nécessité, c'est pour le traiter de « maladie chronique naturellement inhérente à notre évolution mentale<sup>116</sup> », sur des plans aussi bien individuel que collectif. Dans le *Discours sur l'esprit positif* (1844), source de ces derniers mots, le statut inférieur et en réalité *subordonné* du régime métaphysique, est affirmé sans retenue :

Pour mieux comprendre, surtout de nos jours, l'efficacité historique d'un tel appareil philosophique, il importe de reconnaître que, par sa nature, il n'est spontanément susceptible que d'une activité *critique* ou dissolvante, même mentale, et à plus forte raison sociale, sans pouvoir jamais rien organiser qui lui soit propre. Radicalement inconséquent, cet esprit équivoque conserve tous les principes fondamentaux du système théologique, mais en leur ôtant de plus en plus de cette vigueur et cette fixité indispensables à leur autorité effective (...) La métaphysique n'est donc réellement, au fond, qu'une sorte de théologie graduellement éternée par des simplifications dissolvantes, qui lui ôtent spontanément le pouvoir direct d'empêcher l'essor spécial des conceptions positives...<sup>117</sup>

Autrement dit, l'état métaphysique n'a pas d'essence propre. En tant qu'il cherche lui aussi l'absolu (comme le concept de Nature est en dernière analyse dérivé de celui de la « nature » du sujet connaissant, ce dernier n'échappe pas non plus à son auto-projection dans le monde), il ne constitue qu'une modalité ultime de l'état théologique qu'il remplace, ou plutôt qu'il parachève.

---

édition de 1851), p. 4 ; voir aussi Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann éditeurs, 2006, p. 64.

<sup>116</sup> Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, in *La philosophie des sciences*, p. 136.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 135.



Il nous faut insister sur cet attachement essentiel de l'esprit métaphysique à l'esprit théologique que Comte lui-même n'a cessé de souligner. Si nous tenons à présent à renchérir par deux citations supplémentaires, c'est que ces dernières formulent explicitement l'identité essentielle de *méthode* de la connaissance, selon l'auteur, rapprochant les deux types théologique et métaphysique. Ainsi, dans la 51<sup>e</sup> leçon du *Cours*, Comte affirme que la philosophie métaphysique se distingue avant tout de la philosophie théologique par sa « moindre consistance intellectuelle » et, donc, par « une puissance sociale beaucoup moins intense ». Quant à sa démarche, en revanche, elle ne serait guère novatrice :

Du reste, l'esprit général d'une telle philosophie doit être essentiellement analogue, quant à la méthode et quant à la doctrine, à celui de la philosophie théologique, dont elle ne saurait jamais devenir qu'une pure modification principale<sup>118</sup>.

La même idée se lit dans le *Discours sur l'esprit positif* qui, lui aussi, fait de l'état métaphysique de l'esprit une étape-tampon :

Telle est la participation spéciale de l'état métaphysique proprement dit à l'évolution fondamentale de notre intelligence, qui, antipathique à tout changement brusque, peut ainsi s'élever presque insensiblement de l'état purement théologique à l'état franchement positif, quoique cette situation équivoque se rapproche, au fond, bien davantage du premier que du dernier. Les spéculations dominantes y ont conservé le même caractère essentiel de tendance habituelle aux connaissances absolues : seulement la solution y a subi une transformation notable, propre à mieux faciliter l'essor des conceptions positives<sup>119</sup>.

Ce rappel de l'autonomie très restreinte propre à l'état métaphysique nous autorise, croyons-nous, à mettre en doute ouvertement le bien-fondé du rapprochement établi, chez Schmitt, entre Comte et Hegel, et cela sous prétexte que tous deux seraient penseurs d'une histoire progressant en trois étapes. Notre méfiance serait même doublement justifiée : à en croire Jean-François Kervégan, on ne trouverait pas uniquement des tripartitions chez Hegel :

Écartons tout d'abord la vieille fadaise selon laquelle la pensée de Hegel obéirait à l'inusable schéma thèse-antithèse-synthèse : il n'y a chez Hegel aucun fétichisme de la ternarité, bien que ce schéma formel offre souvent une description commode, encore qu'extérieure, de la respiration propre du penser spéculatif, qui est une quête, dans l'élément par lui engendré de la différence, de l'identité de l'identité et de la différence<sup>120</sup>.

Hegel lui-même, rappelle J.-F. Kervégan, critiquait de façon très explicite le formalisme ternaire (l'auteur nous renvoie notamment à la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>121</sup>). Et,

---

<sup>118</sup> Auguste Comte, *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive, leçons 47 à 51*, introduction et notes par Juliette Grange, Paris, Flammarion, 1995, p. 338.

<sup>119</sup> Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, in *La philosophie des sciences*, p. 134.

<sup>120</sup> Jean-François Kervégan, « L'institution de la liberté », présentation aux *Principes de la philosophie du droit* de G.W.F. Hegel, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 42.

<sup>121</sup> Sauf erreur de notre part quant au passage sur lequel J.-F. Kervégan s'appuie, la critique de Hegel nous semble toutefois viser le *formalisme* d'un schématisme ternaire plutôt que les tripartitions en tant que telles : « Tout aussi

parce que ce philosophe s'écarte lui-même si souvent d'une telle règle (on trouverait dans son œuvre autant de constructions binaires, ternaires, que quaternaires), J.-F. Kervégan invite les lecteurs de Hegel désireux de s'interroger « sérieusement » sur la signification de ses modèles ternaires à procéder systématiquement à l'examen des cas concrets – habitude que C. Schmitt n'a pas contractée, loin s'en faut.

La construction schmittienne nous paraît d'autant plus affaiblie dans sa globalité que le choix du représentant du « second » XIX<sup>e</sup> siècle *dualiste* s'avère lui aussi problématique. Cette fois-ci, C. Schmitt se corrige de lui-même et cela, pour ainsi dire, sans motif particulier (il n'en manquerait pourtant pas) ni grand bruit. Cet « événement » advient d'abord sous forme de l'ajout d'une simple nuance à l'interprétation du couple conceptuel situé au cœur de la sociologie de Ferdinand Tönnies. C. Schmitt remarque qu'en 1927, Tönnies était revenu sur la distinction précédemment établie entre *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft* (rappelons-le, l'ouvrage dont le titre comportait cette distinction était paru en 1887) pour démontrer – et comme réaffirmer – sa compatibilité avec la pensée hégélienne (plus précisément, Tönnies se serait alors ouvert au concept hégélien de l'État). Il s'agit donc de voir que, bien qu'objet en définitive d'une telle réception, le contraste entre *communauté* et *société* ne constituait pas, à l'origine, l'expression d'une pensée authentiquement dualiste :

Au départ, le contraste entre communauté et société n'était pas conçu comme une alternative exclusive. Il impliquait encore au début la confluence en un système global, en une totalité supérieure, en un *tertius gaudens* connu depuis la philosophie de l'idéalisme allemand. Cette totalité supérieure était l'unité politique, qu'on appelait à ce moment partout et sans contestation l'État<sup>122</sup>.

Cependant, à l'heure de sa plus grande influence, soit au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage d'un Tönnies lui-même héritier de Hobbes et de Hegel aurait rencontré, selon Schmitt, un lectorat tout à fait disposé à le recevoir selon des schèmes dualistes. Depuis la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le retour<sup>123</sup> à des antithèses plus simples aurait été imposé par « le positivisme des sciences naturelles », lesquelles auraient fourni leurs modèles par l'ouverture d'un front de guerre contre ce qu'elles considéraient être « irrationnel » (par opposition, bien entendu, au « rationnel » qu'elles prétendaient incarner). Selon C. Schmitt, ce dualisme en quelque sorte

---

peu [–] après que la *triplicité* kantienne, retrouvée seulement encore par l'instinct, encore morte, encore non conceptualisée, ait été élevée à sa signification absolue, [que] par là ait été érigée en même temps la forme véritable dans son contenu véritable et [que] le concept de la science soit venu au jour – est à tenir pour quelque-chose de scientifique un tel usage de cette forme par quoi nous la voyons rabaissée à un schéma dépourvu de vie, à un fantôme proprement dit, et l'organisation scientifique à une table. » (G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Éditions Gallimard, 1993, p. 62)

<sup>122</sup> Carl Schmitt, « Le contraste entre communauté et société en tant qu'exemple d'une distinction dualiste », p. 111.

<sup>123</sup> C'est Schmitt lui-même qui parle de « retours », cf. *ibid.*, p. 111.

primitif aurait été suivi par « une infinité d'oppositions dualistes, comme sentiment contre raison, cœur contre tête et pour finir même – conformément à une époque impressionniste – chaud contre froid<sup>124</sup> », ce qui, avec l'expérience de l'industrialisation rapide survenue au tournant du siècle et le contre-mouvement intellectuel qui s'y greffait par réaction, aurait conduit à une *lecture* plus tranchante, c'est-à-dire clairement dualiste, de la typologie tönnesienne.

Impossible de ne pas s'apercevoir que, de par son retour à la distinction (authentiquement ou non) dualiste tönnesienne, C. Schmitt en vient à proposer une nouvelle explication de l'existence des deux modèles historiques de pensée (explication procédant du prestige des sciences naturelles, de la révolution industrielle). Seulement, l'*explanandum* ne se trouve-t-il pas noyé dans l'opération ? S'il est possible de rendre compte de la construction de Comte comme étant en fin de compte dualiste, à l'inverse de celle de Tönnies, la périodisation schmittienne de la pensée conceptuelle ne se trouve-t-elle pas alors elle-même, toute entière, remise en question ?

Bien que l'idée d'un premier et d'un second XIX<sup>e</sup> siècles respectivement caractérisés par leur inclination vers les dualismes ou les constructions ternaires ne s'en trouve pas directement invalidée, elle ne dispose néanmoins plus de quoi nous convaincre une fois dépouillée de toute illustration univoque. La somme des reclassements tönnesiens et comtiens (et celle des doutes concernant Hegel) nous enseigne quoi qu'il en soit une morale importante : poser le problème des modèles conceptuels et de leur histoire réclame une analyse des architectures « de surface » et leur mise à l'épreuve, un préalable à leur explication.

### *Intuition, imagination, méthode*

Par la faiblesse de ses bases, la distinction qu'établit C. Schmitt entre premier et second XIX<sup>e</sup> siècles prive l'explication sociologique qui en émane des modèles dualistes ou ternaires de son objet. Il n'empêche que l'hypothèse reposait sur une première intuition captivante, à laquelle il est aisé d'acquiescer. L'auteur prétend néanmoins marcher sur un sol plus solide : l'idée d'une plus grande force polémique détenue par les notions dualistes lui serait suggérée par son jeune collègue, l'historien Reinhart Koselleck. Dans *Le Règne de la critique*<sup>125</sup>, ce livre « sensationnel », écrit Schmitt, la « dialectique des notions dualistes » et leur « force explosive

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>125</sup> Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.

révolutionnaire » se trouveraient démontrées pour ce qui est du XVIII<sup>e</sup> siècle, et cela surtout dans le passage abordant la dualité entre politique et morale chez Turgot<sup>126</sup>.

*Surtout ?* En réalité, il n'est pas question chez R. Koselleck de distinctions dualistes en tant que telles. Lorsque l'auteur tire le dualisme de la morale et de la politique de l'histoire de la France absolutiste du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce n'est nullement pour le traiter comme exemple d'un phénomène plus général. Certes, il affirme que le « dualisme de l'homme et du prince, expression stricte du grand dualisme de la morale et de la politique, avait une extrême puissance révolutionnaire<sup>127</sup> ». Toute l'originalité de son analyse consiste néanmoins à montrer que cette force révolutionnaire s'est substituée, au XVIII<sup>e</sup> siècle, et dans des conditions sociales nouvelles, à la force pacificatrice dont ce même dualisme avait été investi au siècle précédent, celui des guerres de religion<sup>128</sup>.

Un obstacle supplémentaire demanderait par ailleurs à être surmonté avant que ne se légitime la lecture schmittienne du *Règne de la critique*. La similarité de ce dualisme de la morale et de la politique, auquel s'intéressait R. Koselleck, et de ceux que décrit C. Schmitt (qui sont en réalité des « distinctions » dualistes) nous paraît tout au moins discutable. Tout compte fait, que tirer de R. Koselleck ? Il s'agirait plutôt d'après nous d'une incitation à la prudence pour ce qui est de juger de l'efficacité sociale des « dualismes » : plutôt que de viser à embrasser leur classe générale, ce sont des dualismes *concrets*, logés dans une époque *concrète*, qu'il faudrait étudier. De R. Koselleck, C. Schmitt aurait pu tirer une piste de recherche, difficilement un argument.

L'hypothèse schmittienne selon laquelle l'architecture des théories sociologiques peut être elle-même expliquée sociologiquement nous paraît, en fin de compte, fondée sur une lecture trop rapide des « classiques », combinée à une évaluation largement intuitive de la force des formes de la pensée. Ce n'est pas pour autant qu'elle serait à rejeter définitivement, dans la mesure où rien n'interdit qu'elle soit retravaillée. Cela dit, c'est une voie alternative que nous choisirons. Car s'il est permis de douter de ce que l'évaluation de la fonction sociale – pacificatrice ou querelleuse – des constructions binaires et ternaires puisse avoir été effectuée une fois pour toutes, ce n'est après tout qu'indépendamment des résultats de ce type d'enquêtes sociologiques (même procédant au cas par cas) que nous pouvons soulever la question suivante : comment de telles catégorisations ont-elles été *concrètement* produites ?

---

<sup>126</sup> Cf. Carl Schmitt, « Le contraste entre communauté et société en tant qu'exemple d'une distinction dualiste », p. 110 et la note de bas de page.

<sup>127</sup> Reinhardt Koselleck, *Le Règne de la critique*, p. 125.

<sup>128</sup> Cf. le premier chapitre de ce livre consacré à la naissance idéologique de l'absolutisme. R. Koselleck s'y intéresse plus particulièrement à Hobbes qui cherchait une issue à la guerre, tout en réalisant que « la simple conscience qui a la prétention de monter sur le trône n'est pas juge du bien et du mal, mais la source même du mal. » (*Ibid.*, p. 24)

Signalons que Robert Nisbet, lui-même auteur d'une explication sociologique des couples conceptuels « élémentaires » de la sociologie classique (nous l'avons vu dans le chapitre précédent), avait bien conscience de ce problème :

Il importe en effet de bien avoir à l'esprit, ne serait-ce que pour se garder d'un scientisme vulgaire, qu'aucune des idées qui nous préoccupent ici (et qui, soulignons-le, restent au cœur de la pensée sociologique contemporaine) n'est née de ce que nous aimons aujourd'hui appeler « la réflexion sur un problème ». Toutes sans exception résultent de processus mentaux, qu'ils soient du domaine de l'imagination, de la vision ou de l'intuition, qui sont tout autant propres à l'artiste qu'au savant<sup>129</sup>.

Détrompons-nous, ainsi qu'y appelle R. Nisbet : Tönnies (avec sa typologie des sociétés), Weber (avec son processus de rationalisation), Simmel (avec son concept de métropole), Durkheim (avec son anomie), n'étaient certainement pas parvenus à leurs concepts et théories au moyen d'une « analyse logico-empirique » des problèmes qu'ils auraient au préalable définis pour eux-mêmes ; chacun réagissait « avec son intuition et son imagination » au monde qu'il habitait « exactement comme le fait l'artiste et comme l'artiste aussi [chacun objectivait] des états d'esprit personnels et en partie seulement conscients<sup>130</sup> ». Il serait difficile de marquer une opposition radicale à une telle aperception ; y chercher refuge et vouloir se dédouaner d'un travail épistémologique plus approfondi serait toutefois préjudiciable. Bref, dans certains cas au moins – et tout en espérant échapper au « scientisme vulgaire » comme à la colère des artistes –, nous pensons pouvoir rendre ces processus mentaux, dont les résultats ont si intensément marqué l'histoire de la sociologie, moins impénétrables.

### La méthode de la science sociale

Tout en acceptant le défi que suppose la question posée par C. Schmitt – et c'est là que se trouve son grand mérite –, nous nous interrogerons sur la possibilité d'apporter une *explication épistémologique* au recours fait par la sociologie classique aux distinctions dualistes, et cela en restreignant notre champ de recherche aux dualismes inhérents aux typologies historiques des sociétés élaborés par Herbert Spencer (société militaire / société industrielle) et par Émile Durkheim (société à solidarité mécanique / société à solidarité organique). À l'origine de notre démarche, une observation importante : dans l'histoire de la pensée sociale, la sociologie classique n'est pas seule à se structurer autour des dualités exposées dans un ordre historique. Les théories du contrat social (on pense le plus souvent à Hobbes, Locke et Rousseau), ainsi que l'évoque déjà le chapitre introductif du présent travail, apparaissent comme formellement

---

<sup>129</sup> Robert Nisbet, *La Tradition sociologique*, p. 34.

<sup>130</sup> *Ibid.*

similaires à certaines théories sociologiques classiques. Dans un cas comme dans l'autre, il est question des hommes et de leur vie en commun ou, plus précisément, de l'homme envisagé dans son rapport à ses semblables. Deux formes sont systématiquement données à cette vie « commune », et deux seulement. Ne trouve-t-on pas enfin narrée, dans tous ces textes, la façon dont les hommes sont passés de la première forme de coexistence à la seconde ?

Dans le présent chapitre, nous montrerons en quel sens le XIX<sup>e</sup> siècle porte préjudice à la tradition philosophique contractualiste, dont le discrédit ne trouve que partiellement à s'expliquer par les événements de la Révolution française. Des traces très nettes de cette déconsidération du contractualisme, qui ne cessera guère d'être accusé d'idéalisme sinon d'arrogance, pourront être trouvées jusque chez Spencer et Durkheim, chez qui ils gagneront une valeur critique nouvelle, proportionnée aux enjeux eux-mêmes renouvelés (cf. partie VII du présent travail). Il restera toutefois toujours l'ordre de la *méthode*. C'est sur ce plan, précisément, que nous asseyons notre intuition première qui nous amènera à chercher, derrière les dichotomies historiques de la sociologie classique et la binarité des concepts des contractualistes, une source commune.

Lorsque, dans *La Science sociale contemporaine* (1880)<sup>131</sup>, Alfred Fouillée regroupe Rousseau et ses continuateurs dans une « école philosophique » de la science sociale qu'il convient d'opposer à son « école historique » (ou « naturaliste »), représentée par un A. Comte, E. Littré, G. W. F. Hegel, H. Spencer ou encore d'un J. S. Mill, on croit comprendre qu'il s'agit là de deux courants de pensée alternatifs qui, malgré leur rapport de concurrence, ne peuvent que partager certains enjeux. Bien que Fouillée s'applique rapidement à mettre à jour l'hétérogénéité de ces deux « écoles », c'est une étape préparatoire nécessaire à l'exploit intellectuel que doit parfaire l'ultime réconciliation des contraires qu'on y lit avant tout. Comme beaucoup d'autres, Fouillée sépare pour réunir ; mais s'il s'impose à notre attention, c'est parce qu'il se situe aussitôt sur le plan de la *méthode*, qui ne se sépare pas d'un *programme* de recherche :

La science sociale doit étudier les sociétés humaines à un double point de vue : dans leur idéal et dans leur réalité. C'est surtout au premier de ces points de vue que s'est placée l'école idéaliste de Rousseau, dont le développement a précédé celui de l'école naturaliste contemporaine, comme s'il était plus facile et plus prompt pour la pensée humaine de concevoir son but à venir que de déterminer scientifiquement les lois naturelles et les moyens nécessaires de son évolution<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Alfred Fouillée, *La Science sociale contemporaine*, Paris, Librairie Hachette et Cie. 1885 (1<sup>er</sup> éd. 1880). Alfred Fouillée a été un grand intellectuel politique de la Troisième République (cf. Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 113), et l'un des représentants phares de la sociologie française naissante. La plupart des manuels d'histoire de la sociologie n'accordent toutefois qu'une attention mineure à celui qui se trouve parfois catalogué comme sociologue emblématique du « contractualisme » (voir par exemple Charles-Henry Cuin, François Gresle, *Histoire de la sociologie. 1. Avant 1918*, Paris, Éditions La Découverte, 2002, p. 43–44).

<sup>132</sup> Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, p. 1.

L'école *philosophique*, dans laquelle Rousseau règne en maître, se préoccupe donc plus de la société idéale que de la société réelle, contrairement à l'école *historique* constituée autour des observateurs de la réalité sociale empirique. C'est donc bien sur la base d'un critère méthodologique que cette distinction se trouve établie par Fouillée. La *matière* ne manque pas, soutient-il alors, à la science sociale qui, en tant que l'homme vit de plus en plus « de la vie commune » et non plus seulement « de sa vie propre », tend à se poser en nécessité<sup>133</sup>. En revanche, la *méthode* serait quant à elle double et, avec elle, les programmes scientifiques. Toute la hardiesse avec laquelle Fouillée défend la tradition contractualiste contre ses détracteurs qui (pour reprendre le terme proposé par Gilbert Ryle) seraient beaucoup trop souvent imputables d'une *erreur de catégorie*, apporte à cet égard une preuve probante. Contrairement aux penseurs de l'école historique, en effet, les contractualistes ne réclamaient jamais pour leurs théories l'adéquation historique dont on leur reprochait la violation :

L'histoire, dit-on, qui a vu naître tant d'États, ne connaît aucun exemple d'État *contracté* par les individus ; quel État fut jamais fondé par la convention de citoyens égaux, comme l'on crée une société de commerce ou une caisse d'assurance contre l'incendie ? Partout l'histoire nous montre que l'individu, avant même qu'il puisse exprimer une volonté propre, naît membre de l'État, est élevé comme tel, et reçoit par sa conception, sa naissance, son éducation, l'empreinte déterminée de la nation et du pays auxquels il appartient<sup>134</sup>.

Si Fouillée cite cette objection formulée à l'encontre de la théorie du contrat social, en 1875, par le juriste et homme politique suisse J. K. Bluntschli, c'est pour illustrer le malentendu dont cette dernière ne cessait de faire l'objet et « qu'on s'étonne de retrouver en tant de livres divers<sup>135</sup> », ceux de Sumner Maine, Littré, Taine ou Renan y compris. La nécessaire distinction à opérer entre origine historique et « fondement rationnel de l'État » n'est-elle suffisamment évidente ? La théorie du contrat social, Fouillée l'affirme sans ambages, ne recherche guère l'exactitude historique :

La théorie du contrat social, bien interprétée, ne considère pas l'État tel qu'il a été, mais tel qu'il peut et doit devenir. « J'étudie, disait lui-même Rousseau, les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles *peuvent être*. » Sans doute Rousseau, cédant à l'illusion commune du XVIII<sup>e</sup> siècle sur les beautés de l'*état de nature* et sur les mœurs des temps primitifs, a pu raconter l'histoire de l'avenir

<sup>133</sup> « La constitution de la science sociale sur des bases positives semble la principale tâche de notre siècle. Jadis objet de pure curiosité et comme de luxe réservé à quelques penseurs, l'étude de la société et de ses lois finira par devenir pour tous, dans nos nations démocratiques, une étude de première nécessité. C'est que, par le développement même de la civilisation, chaque homme vit davantage non seulement de sa vie propre, mais encore de la vie commune : le progrès a deux effets simultanés, qu'on a crus d'abord contraires et qui sont réellement inséparables : accroissement de la vie individuelle et accroissement de la vie sociale. » (*Ibid.*, p. V) Soulignons en passant la thèse de l'accroissement simultané de la vie individuelle et de la vie sociale que Durkheim présentera, dans la préface à *De la division du travail social*, comme un apparent paradoxe moteur pour ses propres recherches.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 5. La citation provient de la *Théorie générale de l'État* de J. K. Bluntschli, « un travail savant et consciencieux qui, selon Fouillée, fait presque autorité en Allemagne ».

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 6.

comme si elle était celle du passé ; mais d'abord il faut voir là une critique indirecte du présent : tout en parlant beaucoup des « sauvages », les écrivains d'alors se préoccupaient surtout des générations à venir et de la civilisation future<sup>136</sup>.

Ce n'est ni la présence actuelle, ni la présence passée de la société qu'étudie l'école philosophique mais son idéal, et cela sans se couper pour autant des enjeux réels. La narration de Rousseau formulerait moins l'histoire du passé qu'une critique indirecte du présent et, en dernière analyse (et c'est ici que Fouillée imprime sa marque personnelle à l'interprétation du contractualisme), *l'histoire de l'avenir*.

À l'approche « idéaliste » de l'école de Rousseau, Fouillée oppose donc celle de *l'école historique* qui substitue à la problématique des fondements de l'État la question de la nature des sociétés, humaines comme animales. Du domaine purement juridique, on passe ainsi à celui de la biologie (et cela en particulier lorsqu'une société est assimilée à un *corps* vivant) :

La question finale que soulèvent les plus récents travaux de cette école est la suivante : - Qu'est-ce en définitive qu'une société soit d'hommes, soit d'animaux ? Quelle en est, non plus la fin idéale, mais la nature réelle ? Une société est-elle un véritable individu organisé, ayant non seulement une vie propre, mais même une conscience propre<sup>137</sup> ?

C'est un terrain de réconciliation que Fouillée prépare dans ce passage. On pourrait d'abord croire que c'est à « rendre » à la théorie du contrat social sa portée historique qu'il travaille avant tout : bien interprétée, la théorie du contrat social apporterait une réponse non seulement à la question du caractère de l'État appelé *juste* à bon droit, mais aussi à celle – empirique cette fois – qui touche au devenir de l'État actuel, à sa tendance historique. C'est toutefois essentiellement sur le plan ontologique que Fouillée fait preuve de son art de la synthèse, habileté surexploitée aux yeux de certains<sup>138</sup>, en forgeant le concept d'« organisme contractuel ». Similaire à l'organisme dans son état originaire, la société s'acheminerait à ses yeux vers un fondement contractuel et confirmerait ainsi la justesse de la théorie du contrat social. L'idéalisme de l'école philosophique deviendrait donc historique, selon Fouillée – et cela sans l'avoir jamais cherché, ainsi que le précise ce dernier –, par la force de l'histoire elle-même.

Abstenons-nous du détail de cette sociologie singulière qui se pense elle-même comme force participant à l'histoire qu'elle annonce (et qui rend toute accusation de téléologie curieusement inefficace). Il est évident qu'en définitive, la position adoptée par Fouillée

---

<sup>136</sup> *Ibidem* (souligné par l'auteur).

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>138</sup> Ainsi, dans un compte rendu consacré à sa *Propriété sociale et la démocratie* (1884), Émile Durkheim ne cache-t-il pas sa méfiance : « Les contraires ont je ne sais quoi qui attire ce dialecticien raffiné dont le vivant esprit ne se trouve nulle part si parfaitement à l'aise qu'au milieu du conflit des systèmes. » (Émile Durkheim, « Propriété sociale et démocratie », in E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, introduction et présentation par Jean-Claude Filloux, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 171)



constitue pour nous une fausse piste. Faire appel à ce dernier visait, dans un premier temps – pour créer le suspense –, à signaler la témérité de cette intuition, naguère annoncée, qui envisageait un recoupement méthodologique entre sociologie et pensée politique contractualiste. Dans un second temps, toutefois, nous imaginions pouvoir tourner cette situation en notre avantage, car si la *méthode* séparait, d’après Fouillée, la sociologie (historique) de l’idéalisme contractualiste, son propre programme consistait précisément en leur réconciliation. Fouillée, pensions nous, valait un détour : son ouverture aux philosophies politiques du passé, qu’il n’hésitait pas à inclure dans son analyse de la « science sociale contemporaine », fait bien sûr notre jeu ; et son opposition marquée à une approche « historique » du contractualisme qui se plaît, on le sait, en des récits *historicisants*, nous encourage à aborder les dichotomies historiques avec la méfiance voulue<sup>139</sup>. La plus grande de nos attentes, avouons-le, a été néanmoins déçue : car c’est finalement sur le plan de la *doctrine* (ou, si l’on préfère, sur le plan ontologique) que Fouillée réalise le rapprochement entre les deux « écoles », comparées et opposée pourtant sur le plan de la *méthode*, qui reste ainsi entièrement à exploiter.

---

<sup>139</sup> C’est avec une vigilance qui passe pour naturelle que l’on aborde aujourd’hui la narration historicisante déployée par les philosophes du contrat social. Les sociologues de l’époque classique, largement critiques de leurs précurseurs, nous le verrons, et entendant s’en démarquer, n’avaient pas moins pressenti les risques d’une lecture naïve des textes anciens. De quel droit échappent aujourd’hui encore les leurs à cette même circonspection méthodologique ?

## PARTIE III

### LES THÉORIES DU CONTRAT SOCIAL COMME MÉTHODE

#### La réception politique du contractualisme au XIX<sup>e</sup> siècle

Le traitement que J. W. Gough réserve, dans *The Social Contract, a Critical Study of its Development*<sup>140</sup>, à la synthèse qu'Alfred Fouillée fit entre contractualisme et organicisme, n'a plus de quoi étonner. J. W. Gough n'ignorait certainement pas le fait que, pour cet auteur, l'organisme social et le contrat ne se limitaient pas à deux *théories politiques* antagonistes mais que celles-ci étaient associées à des *méthodes et programmes scientifiques* distinctes. Nous l'avons vu, Fouillée ne cherchait pas en dernière analyse à apaiser le conflit existant entre les deux grandes « écoles » de la science sociale dans l'idée de réconcilier leurs démarches, qu'il estimait si différentes, mais avait imaginé un « organisme contractuel » susceptible d'absorber leurs imaginaires à toutes deux. Dès lors, peut-être est-il naturel que la question de la méthode occupe en définitive un espace tout aussi restreint chez J. W. Gough qui, tout en désignant le sociologue français comme l'un des rejetons du contractualisme, ne se sentait que peu convaincu par ses idées :

En mettant au point cette théorie, Fouillée a dit beaucoup de choses qui méritaient d'être dites ; sa critique des deux points de vue extrêmes auxquels il s'opposait était souvent exacte et avisée. Je doute néanmoins que la solution qu'il offrait à leur conflit réalise ce qu'il prétend, et je me demande si l'expression « organisme contractuel » constitue quelque chose de plus, justement, qu'une expression. C'est que quelque soit la relation entre membres d'une société politique, elle ne correspond pas au vrai contrat légal ; de même, la société n'est pas vraiment un organisme comme peut l'être un corps individuel vivant. Appeler la société « organisme » revient à se servir d'une analogie ou métaphore. De la même manière, l'appeler [un tel « organisme »] « contractuel » revient à emprunter une métaphore ou analogie à la relation légale entre individus. (...) Aucune des deux opérations n'est adéquate dans la mesure où chacune des deux est incomplètes. Car après tout, on ne peut demander à aucune analogie de correspondre à tout point de vue, sinon il ne s'agirait pas d'analogie mais d'identité. À certains égards, la société est comme un organisme ; à d'autres, elle est comme un contrat. Mais si aucune des deux métaphores ne convient exactement, est-ce en les combinant que nous allons mieux les cadrer<sup>141</sup> ?

---

<sup>140</sup> John W. Gough, *The Contract Theory. A Critical Study of its Development*, Oxford, Oxford University Press, 1936.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 204–205: « In working out this theory Fouillée says much that is worth saying, and his criticism of the two extreme views to which he was opposed is often acute and sound. Yet I doubt whether his solution of the conflict between them achieves all that he claims for it, or whether the phrase “contractual organism” is anything more than a phrase. For whatever be the relationship between the members of political society, it is not a real legal contract; nor is society a real organism like a living individual body. To call society an organism is to use a metaphor or an analogy; so also to call it contractual is to borrow a metaphor or analogy from the legal relationship between individuals. (...) Neither is adequate by itself because it is incomplete; for after all no analogy can be expected to correspond at every point, or it would not be an analogy but an identity. In some respects society is like an organism, in others like a contract; but if neither metaphor fits exactly, do we really make them fit by mixing them? »

Cela dit, la démarche de J. W. Gough, qui exprima à plusieurs reprises sa déception à propos de la négligence des critiques du contractualisme eu égard à sa logique propre, recèle une part d'inattendu. Car comment justifier sinon le fait de ne chercher les héritiers de la tradition contractualiste que parmi ceux qui y empruntaient, pour la réinterpréter, l'idée du « contrat » (Whewell, Spencer, Huxley, Proudhon, Renouvier, Fouillée ou encore Léon Bourgeois selon lui), faisant abstraction d'autres continuités à l'exemple de celle qui serait située, précisément, sur le plan de la méthode ? Malheureusement, pour J. W. Gough, il n'existe guère de postérité aux théories du contrat social qui ne soit pas simplement *doctrinale* ; conscient de la spécificité méthodologique des théories du contrat social, J. W. Gough semble par anticipation renoncer à tout point de vue *épistémologique*.

Certes, l'histoire de la réception du contractualisme n'a que faiblement cultivé le point de vue que nous regrettons de ne pas lire chez J. W. Gough. Comme nombre d'autres commentateurs, celui-ci souligne l'emprise de la politique sur le prestige des théories contractualistes, sur leur éventuel développement, mais aussi sur leur décadence :

Le XVIII<sup>e</sup> siècle tardif correspondait à une période où les hommes perdaient leur croyance au contractualisme ancien et naïf, qui appréhendait le contrat comme littéralement avéré. Seulement, ils n'ont pas réussi à trouver de nouvelle théorie du gouvernement pour lui suppléer. Un mélange de rejet et d'acceptation de certaines parts du système contractualiste, tiède et souvent incohérent, en a résulté. En Angleterre tout au moins, le contrat était à ce point le protégé du whigisme révolutionnaire que sa survivance dépendait davantage du destin de ce parti que des effets produits d'arguments logiques, qu'ils vaillent en sa faveur ou en sa défaveur<sup>142</sup>.

En France, la situation n'aurait pas été très différente. Sans vouloir sous-estimer les motifs intellectuels de l'affaiblissement des théories contractualistes, J. W. Gough rappelle que ni l'atmosphère politique d'un Second Empire peu admiratif des principes libéraux, ni l'esprit pragmatique propre à la constitution de la Troisième République ne rendirent le milieu favorable aux philosophies du contrat social.

Par le terme de lecture « politique », il ne faut cependant pas entendre nécessairement l'idée de lecture « partisane ». J. W. Gough résume les critiques formulées par une petite dizaine d'auteurs (après Hume, dont il souligne la profondeur, il passe en revue Bentham, Burke, Paley, Whately, Austin, Lewis et Maine, notamment) dont la cible commune est la *philosophie politique* des contractualistes. Dans quelle mesure s'agit-il là d'un parti pris de la

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 178 : « The late eighteenth century was a period when men were losing their belief in the older, naive contractarianism, which accepted the contract as literally true, yet they had not succeeded in finding a new theory of government to take its place. The result was an apparently half-hearted and often inconsistent rejection and acceptance of parts of the contractarian system; and in England, at least, the contract was so much the protégé of Revolutionary Whiggism that its survival depended more on the fortunes of that party than on the effects of logical argument, either for or against it. »

part de Gough, qui choisit bien sûr à la fois ses auteurs et les questions à poser ? Nous l'avons déjà mentionné, Gough n'est pas insensible à ce qui nous occupe au premier plan. Pour lui en effet, le principe des théories du contrat social a beaucoup trop souvent souffert de méconnaissance. Voici comment il commente la contribution de William Paley (1743–1805), théologien britannique influent, au démantèlement d'une théorie du contrat social jugée « infondée dans ses principes et dangereuse dans son application » :

Les objections pratiques formulées par Paley à l'encontre de la théorie de contrat laissent indemne sa valeur philosophique d'analyse de l'obligation politique, et il en est de même quant à ses arguments concernant son inadéquation historique. Ainsi, dans la mesure où il appréhende [cette théorie] dans son sens philosophique, il paraît qu'il la comprend mal. Il a toutefois probablement considérablement secoué la foi que l'on pouvait garder en l'ancienne théorie, incitant ainsi ceux qui continuaient à trouver quelque chose de précieux dans l'idée de contrat, à remanier leur doctrine pour l'harmoniser avec ses arguments. Ce qui est à la fin le plus surprenant, c'est que la théorie a réussi à résister à de telles attaques renouvelées. En effet, de très nombreux auteurs continuaient à penser, pendant plus qu'un demi-siècle à venir, qu'il était nécessaire de débarrasser le terrain de ses ruines avant de pouvoir bâtir leurs propres systèmes politiques<sup>143</sup>.

La théorie du contrat social aurait-elle donc été abandonnée pour des mauvaises raisons (et cela, d'autant plus péniblement) ? C'est d'après nous ce que J. W. Gough semble suggérer. Hume, à qui nous allons consacrer un chapitre particulier, est le seul critique du contractualisme à se voir traiter avec une certaine sympathie. Toutefois, la réfutation humienne de l'idée de « contrat original », particulièrement pénétrante selon J. W. Gough, n'aurait eu que très peu d'écho auprès des adversaires ultérieurs du contractualisme. Ces derniers se seraient trop souvent laissés emporter par les abords faussement faciles d'une attaque conduite à partir d'« évidences » empiriques ou par le biais de réinterprétations ruineuses (là où J. W. Gough cantonne l'objection d'invalidité historique de la théorie du contrat formulée par Hume dans une note de bas de page, marquant ainsi clairement son caractère subalterne).

Le même sentiment qu'une certaine facilité, du moins qu'un caractère réducteur, soient inhérents aux critiques subies par le contractualisme, se dégage de deux études de Robert Derathé plus spécifiquement consacrées aux réfutations du *Contrat social* de Rousseau<sup>144</sup>. Dans

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 184 : « Paley's practical objections to the contract theory leave its philosophical value as an analysis of political obligation untouched, as do his arguments that it is historically untrue; while in so far as he deals with it in its philosophical sense he appears to misunderstand it. But he probably did much shake what faith remained in the old theory, and to compel those who still found something of value in the idea of contract to reshape their doctrine in order to meet his arguments. Yet perhaps what is most surprising is that the theory managed to survive such repeated assaults; for a series of writers for more than half a century to come still thought it necessary to clear the ground of its ruins before erecting their own political systems. »

<sup>144</sup> Robert Derathé, « Les réfutations du 'contrat social' au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. XXXII, Genève, 1950–1952, p. 7–54 ; Robert Derathé, « Les Réfutations du *Contrat social* en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle », in Simon Harvey, Marian Hobson, David Kelley, Samuel S. B. Taylor (dir.), *Reappraisals of Rousseau. Studies in honour of R. A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 90–110.

« Les réfutations du ‘contrat social’ au XVIII<sup>e</sup> siècle », R. Derathé passe en revue les critiques d’ordre franchement politique qui firent immédiatement suite à la publication du livre. Sûrs de leurs propres doctrines, les critiques de Rousseau défendaient en tout premier lieu ce qui leur tenait à cœur : la constitution de Genève avec son solide gouvernement, la monarchie avec son roi et la souveraineté de ce dernier, que l’on se refusait à réduire à un simple administrateur. Passons toutefois sur ces condamnations dont le détail nous détournerait de notre problématique<sup>145</sup> ; c’est le prolongement de cette première étude dévolue aux réfutations du *Contrat social*, dédié quant à lui à la réception du même ouvrage cette fois dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qui va plutôt retenir notre attention. Curieusement en effet, Bonald, Constant, Comte ou encore Proudhon – autant d’auteurs que Derathé retient dans ce second volet – fonderont eux aussi leur condamnation du *Contrat social* sur les bases de sa dangerosité politique :

C’est une véritable coalition qui s’est formée en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle contre la doctrine politique de Rousseau, puisqu’il a été attaqué successivement par les traditionalistes (de Bonald), les libéraux (Benjamin Constant), les positivistes (Auguste Comte) et les socialistes (P.-J. Proudhon). (...) [Ces critiques] ont, en outre, un point commun : c’est qu’elles sont écrites à une époque où les esprits sont encore obsédés par le souvenir de la Révolution française, et que, dans la plupart des cas, on y juge Rousseau, moins d’après ses écrits qu’en fonction de l’influence qu’à tort ou à raison, on lui attribue sur le déroulement des événements révolutionnaires<sup>146</sup>.

Choisis par R. Derathé en tant que représentants des grands courants intellectuels du XIX<sup>e</sup> siècle – conservatisme, libéralisme, positivisme et socialisme –, les quatre penseurs retenus auraient donc reproché en premier lieu à Rousseau le fait d’avoir commis une *erreur politique*. Or, il ne s’agirait pas toujours là de fins connaisseurs des textes concernés. Il est ainsi permis de douter, selon R. Derathé, de ce que Comte ait lu le *Contrat social*, œuvre qu’il ne cite à aucune reprise. S’il l’a lu, il n’en a rien retenu, estime sans concession R. Derathé qui identifie en la notion rousseauiste de *perfectibilité* un élément que Comte aurait pu apprécier, compte tenu de

<sup>145</sup> Robert Derathé, « Les réfutations du ‘contrat social’ au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. XXXII, Genève, 1950–1952, p. 7–54. De cette relecture des réfutations immédiates du *Contrat social* (l’*Anti-Contrat social* de P. L. Beauclair de 1764, la *Lettre d’un anonyme* d’Elie Luzac de 1766, les *Observations sur le Contrat social* du P. Berthier datées de 1762 et l’*Examen du Contrat social* de Pierre Naville, rédigé probablement la même année), Derathé tire un double parti : d’une part, l’examen de ces textes critiques permet, selon l’auteur, de mesurer les difficultés d’interprétation que présentait le *Contrat social* à son époque, et nous fournit, d’autre part, l’occasion de nous renseigner sur les doctrines politiques alors tenues pour valides, voire allant de soi. Notons par ailleurs avec Derathé qu’en 1762, après sa première édition, le *Contrat social* n’avait pas suscité le même intérêt que l’*Émile* ou les deux *Discours*. Ce fut la Révolution, nous rappelle l’auteur, qui aurait rendu la lecture du *Contrat social* incontournable. Cela n’implique pas pour autant une quelconque tiédeur concernant sa première réception. Les autorités, à Genève comme en Hollande, s’étaient montrées si peu indifférentes que le *Contrat social* y fut interdit. Selon Derathé, l’ouvrage avait néanmoins pu circuler au sein d’un public bienveillant à son égard.

<sup>146</sup> Robert Derathé, « Les Réfutations du *Contrat social* en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle », in Simon Harvey, Marian Hobson, David Kelley, Samuel S. B. Taylor (dir.), *Reappraisals of Rousseau. Studies in honour of R. A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 90.

sa théorie du progrès. Dans l'essai de R. Derathé, Comte n'est toutefois pas seul à se voir soupçonné d'une certaine négligence quant à cette lecture qu'il ne devait pas hésiter à critiquer par la suite. Benjamin Constant reprocherait ainsi à Rousseau d'avoir confié le pouvoir tout entier au peuple et d'ouvrir ainsi la porte à la tyrannie. Or, l'idée d'une carence si ostensible du *Contrat social* eu égard à la question des limites du pouvoir est manifestement fausse. R. Derathé nous renvoie dans ce contexte au chapitre IV du deuxième livre, dont l'intitulé annonce en effet clairement cette problématique<sup>147</sup>.

Toutefois, à l'opposé, le fait d'être un lecteur rousseauiste attentif n'empêcherait pas de le déconsidérer : Proudhon, détracteur de la plus grande violence et, d'après R. Derathé, de la plus grande injustice, en serait le meilleur exemple. À en croire le philosophe mutuelliste, Rousseau n'aurait rien compris au contrat. Dès lors, est-ce la nécessité de se distinguer d'un auteur avec qui l'on partage les mots, sinon les concepts, qui conduirait à des condamnations aussi excessivement radicales ? Achéons enfin avec Bonald, qui ferait également partie de la classe des lecteurs rousseauistes méticuleux. Si R. Derathé ne déprécie pas sa critique, il en affaiblit la portée en la retournant contre celui qui ne s'interdirait pas de donner des leçons :

Je ne dis pas : voilà mon système ; car je ne fais pas de système ; mais j'ose dire : voilà le système de la nature dans l'organisation des sociétés politiques, tel qu'il résulte de l'histoire de ces sociétés. En effet, c'est l'histoire de l'homme et des sociétés qu'il faut interroger sur la perfection ou l'imperfection des institutions politiques qui ont pour objet le bonheur de l'un et la durée des autres<sup>148</sup>.

Rousseau cultiverait donc trop volontiers l'abstraction là où l'observation serait à même de remettre la pensée dans le droit chemin. La souveraineté réside-t-elle dans le peuple ? Cette proposition avancée par les métaphysiciens politiques serait, selon Bonald, d'ordre trop général et trop abstrait – « mais lorsqu'on veut en faire l'application à l'histoire ou par l'histoire, il se trouve que le peuple n'a jamais été et qu'il ne peut jamais être souverain...<sup>149</sup> » R. Derathé tend néanmoins à congédier cette critique formulée par un auteur qui, dans ses propres travaux, s'appuyait plus volontiers sur l'abstraction que sur l'autorité des faits.

L'histoire accélérée au tournant du siècle a-t-elle par trop subjugué les esprits qui ne pouvaient que péniblement sortir de la perspective *politique* ? C'est là le résultat que R. Derathé tire d'un *Contrat social* critiqué « surtout à cause de l'influence néfaste que [les auteurs plus

---

<sup>147</sup> Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique*, texte établi et annoté par Robert Derathé, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1964, ch. IV : « Des bornes du pouvoir souverain », p. 372–375.

<sup>148</sup> Louis de Bonald (*Théorie du pouvoir*) cité dans Robert Derathé, « Les Réfutations du *Contrat social* en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle », p. 94.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 93.

haut mentionnés] lui attribuaient », mais aussi et plus généralement à propos du jugement des principes rousseauistes formulés « en fonction de l'application qui en a été faite pendant la Révolution, surtout en 1793<sup>150</sup> ». Le *procès du contrat social* a été en premier lieu « protestataire », apprend-t-on également de Simone Goyard-Fabre<sup>151</sup>. Les protestations, certes, ne doivent pas être confondues avec une crise essentielle ; cette dernière finit cependant par advenir :

Dans la véhémence des protestations qu'élève la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle contre le contrat social, roule comme un écho la critique hégélienne. Le siècle tout entier, en effet, est marqué par la puissante stature du philosophe allemand dont l'ombre se retrouve jusque dans la philosophie de Marx et de Nietzsche. Hegel, qui a vécu les trois grands événements politiques de la Révolution française, de l'épopée napoléonienne et des efforts libérateurs de la Prusse, ne peut pas, dans sa philosophie de l'histoire et du droit politique, éluder l'examen des principes qui les ont inspirés. Il donne ainsi le ton d'une réflexion nouvelle qui, par les jeunes hégéliens, transmettra jusqu'à Nietzsche une sourde colère<sup>152</sup>.

En soumettant le concept de contrat à l'analyse, Hegel développa une critique non plus seulement politique, mais aussi *ontologique* du contractualisme politique. Pour découvrir sa discussion *méthodologique*, il faut au contraire remonter dans le temps, et cela jusqu'à un David Hume qu'« on n'écoula pas beaucoup<sup>153</sup> ». Nous verrons qu'à l'écouter, jusqu'à nos jours, on n'est pas toujours sûr de ce qu'on doit entendre.

### Critique épistémologique des théories du contrat social (Hume)

Alors que la société allait *devenir* contractuelle pour Fouillée, Hume affirme qu'elle *ne l'est déjà plus*. Ce dernier auteur adopte une posture exigeante à l'égard de la philosophie du contrat social. Si la critique humienne peut être dite *historique*, elle n'a pourtant pas la naïveté de reprocher aux contractualistes une conscience historique défectueuse. Nous le verrons : tout en l'invitant à s'ouvrir à l'enseignement de l'histoire, Hume ne donne pas de leçons d'histoire à la philosophie du contrat social. Car ce qui a tout l'air, au premier abord, d'une objection d'*inadéquation* (celle du récit qu'exposent les philosophes à l'histoire réelle) constitue en réalité la critique du choix de *faire abstraction de l'histoire* au moment même de s'accorder le droit d'en juger les aboutissements.

---

<sup>150</sup> Robert Derathé, « Les Réfutations du *Contrat social* en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle », p. 106.

<sup>151</sup> « Les accents protestataires », voici le titre choisi par l'auteur pour le premier chapitre de la quatrième partie (« De la critique à la crise du contrat social ») de son livre *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983.

<sup>152</sup> Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 283.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 257.

Pourtant, tout critique du contractualisme qu'il soit, Hume semble rester foncièrement tributaire de son modèle. Est-ce vraiment le cas ? Dans « Hume, contractualiste ? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume », Frédéric Brahami<sup>154</sup> met en question cette allégation soutenue notamment, rapporte-t-il, par Bernard Binoche dans *Les Trois sources des philosophies de l'histoire*<sup>155</sup>. Cette position inattendue suppose en effet d'aller à l'encontre de certains propos humiens qui, au premier abord, semblent exclure toute équivoque :

Une fois que les hommes ont fait l'expérience qu'il est impossible de maintenir un certain ordre constant dans la société aussi longtemps que chacun est son propre maître et observe ou viole les lois de la société selon son plaisir et son intérêt immédiats, ils en viennent naturellement à inventer le gouvernement et, dans la mesure du possible, ils placent la transgression de ces lois hors de portée de leur pouvoir personnel. Par conséquent, le gouvernement résulte de la convention volontaire des hommes et, évidemment, cette même convention qui institue le gouvernement déterminera aussi quelles personnes doivent gouverner et écartera toute espèce de doute et d'ambiguïté sur ce point. Et il faut que le consentement volontaire des hommes ait ici d'autant plus d'efficacité que l'autorité du magistrat repose *d'abord* sur le fondement d'une promesse des sujets, par laquelle ils s'obligent à l'obéissance, comme il en va dans tout autre contrat ou dans tout autre engagement. Dès lors, la même promesse qui les oblige à l'obéissance les assujettit à une personne particulière et fait d'elle l'objet de leur allégeance<sup>156</sup>.

Rien ne manque pour nous tromper. Le gouvernement résulte de la convention volontaire des hommes, qui s'aperçoivent à quel point la vie commune est misérable lorsque chacun reste son propre maître. Les hommes en viennent alors *naturellement* à inventer le gouvernement et à choisir celui qui sera désigné comme garant des lois de la société : ces dernières ne seront plus bafouées par les individus pour leurs propres plaisir et intérêt.

Ce récit de Hume apparaît pourtant incomplet. N'y figurent aucune mention de l'égalité et de la liberté naturelles des hommes, aucun développement touchant aux obligations du souverain ; enfin, aucune description de l'état naturel de l'homme envisagé comme « étape » présociale de son histoire. On s'aperçoit vite, comme le signale F. Brahami, que le contrat de Hume n'institue pas la société, qu'il n'articule pas l'état naturel à l'état social mais bien deux états sociaux :

Non seulement en effet il n'y a pas et il ne peut pas y avoir d'état de nature entendu comme un état dans lequel les hommes seraient solitaires, mais encore l'état social élémentaire, originaire, est déjà réglé par le droit. L'état naturel des hommes est donc un état social non politique qui produit spontanément du droit, du droit au sens technique du terme, c'est-à-dire des règles impératives artificielles, et non simplement des mœurs, des habitus ou des valeurs morales diffuses qui permettraient l'unification des esprits dans une sorte d'être collectif fusionnel<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Frédéric Brahami, « Hume, contractualiste ? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume », *Philosophique*, n°12, 2009, p. 79–92.

<sup>155</sup> Bertrand Binoche, *Les Trois sources des philosophies de l'histoire (1764–1798)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008 (2<sup>ème</sup> édition).

<sup>156</sup> David Hume, *Traité de la nature humaine*, traduit par Philippe Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993, Livre III, Partie 3, Section 10, p. 169 (souligné par l'auteur) ; cité d'après Frédéric Brahami, « Hume, contractualiste ? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume », p. 79.

<sup>157</sup> Frédéric Brahami, « Hume, contractualiste ? », p. 80.



Mais, s'il en est ainsi, si la sociabilité est naturelle aux dires de Hume (au sens où elle trouve sa source spontanée dans la *famille* et dans la *sympathie*), pourquoi introduire l'idée du contrat dans sa philosophie sociale ? C'est parce que, répond Frédéric Brahami, sans être à l'origine du social, le contrat n'est pas moins indispensable à la pensée humienne qu'à celle des philosophes contractualistes : il constitue en effet la réponse apportée au *problème social*, le seul qui soit, à savoir l'avidité des hommes, tare à laquelle la société, de par sa grande taille, sa complexité et ses inégalités, laisserait sinon libre cours.

Jusqu'ici, Hume ne nous semble pas s'écarter significativement de la tradition. Certes, l'auteur refuse de penser l'homme dans un état de nature qui serait strictement présocial ; mais le Locke du *Second traité sur le gouvernement* et le Rousseau du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* ne firent-ils pas de même avant et après lui ? L'anthropologie n'est pas non plus, nous semble-t-il, susceptible d'évincer la logique du contractualisme de la pensée humienne. Bien que l'homme soit essentiellement sociable et que ses passions le poussent vers l'autrui, l'avidité que lui attribue Hume l'engage vers une instabilité assez similaire à celle que l'on pouvait déduire d'une anthropologie plus misanthropique. Aussi l'institution politique aura-t-elle précisément pour fonction de contenir les effets de cette *avidité* socialement destructrice.

La différence, croyons-nous, se trouve ailleurs. Si Hume sort de la logique du contractualisme – nous en revenons ici à l'analyse de F. Brahami –, c'est que l'institution politique est pensée par lui comme un événement historique, et *seulement* comme un événement : selon Hume en effet, le gouvernement naît de la guerre, situation au cours de laquelle les hommes feraient une première *expérience* des avantages et de l'efficacité du politique. Ainsi, *sans nécessité*, la société politique serait née dans l'histoire au moyen d'un contrat qui ne correspondrait cependant qu'à un *moment historique*, et qui ne saurait donc pas donner au politique sa norme :

Dans le contractualisme classique, le contrat sert à définir, à déterminer exactement l'autorité du pouvoir civil. Il a pour fonction de rendre le pouvoir conditionnel, de manière à le limiter et à fonder ainsi un droit de résistance, en démarquant précisément l'usage du pouvoir de son abus. Il le peut parce qu'il est une norme anhistorique qui permet d'évaluer la distance entre le réel et le droit. Rien de tout cela chez Hume. L'origine contractuelle du pouvoir n'a de fonction qu'explicative, elle n'en a aucune normative<sup>158</sup>.

C'est parce qu'il envisage le contrat comme un événement historique (*rien d'autre*), événement fondateur sans pour autant donner à la société sa règle, que Hume sortirait du régime du contractualisme classique. L'État naît dans le cours de l'histoire quand les circonstances l'y

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 90.

appellent (précisons que la survenue de telles circonstances n'est pas nécessaire – il n'y a pas de *nécessité logique* chez Hume); mais « une fois institué, ce moment fondateur est oublié, effacé, si bien que l'histoire se trouve libérée de son ancrage originaire et se déploie selon ses normes propres<sup>159</sup> ».

Hume *historicise* donc le contrat, sans pour autant – cela doit être particulièrement souligné – devenir *historien*. Ce faisant, il critique les contractualistes de ne pas en avoir fait autant – voilà comment nous interprétons sa position. Encore faut-il bien comprendre ce qu'il leur reproche : non pas l'inadéquation de leur histoire rationnelle à l'histoire vraie, mais l'abstraction délibérée de l'histoire qu'opère le rationalisme qui pourtant, par sa posture critique, cherche à intervenir dans cette histoire congédiée.

Nous croyons pouvoir abonder encore davantage dans le sens de cette interprétation, et cela par le biais d'une analyse fondée sur un essai que Hume a intitulé « Du contrat primitif »<sup>160</sup>. C'est à dessein que nous avons jusqu'ici laissé de côté ce court texte daté de 1741 (donc publié peu de temps après le *Traité*) : d'une part parce que Frédéric Brahami ne l'inclut pas dans sa propre analyse, dont nous avons souhaité rendre fidèlement compte, mais aussi parce qu'il s'agit d'un texte qui, sans « préparation » préalable, a tout lieu d'ennuyer l'interprète par sa banalité apparente. En effet, de la petite vingtaine de pages constitutives de cet essai n'émane a priori aucun problème d'interprétation particulier. Sans que ne soit pointée une philosophie particulière dans son détail, Hume s'en prend au « contrat original » en tant que principe politique mobilisé dans l'Angleterre de son temps (et concurrencé par le principe religieux que Hume refuse tout autant). Deux types d'arguments, bien distincts, sont avancés à ce sujet. Dans la première partie du texte, Hume s'applique à démontrer – sur la base d'observations empiriques (historiques) – l'aberration inhérente à l'idée du contrat original qui, dans le passé, n'a manifestement jamais été réalisé. Plus loin, le registre de sa critique change et Hume en vient à une « réfutation plus philosophique<sup>161</sup> » du principe du contrat originaire jugé, en dernière analyse, superflu.

Bien que réduit ici à son strict minimum, ce résumé pourrait laisser imaginer ce qu'inspire volontiers ce texte : l'idée d'une critique à deux volets du contractualisme, critique un peu naïve qui se dépense essentiellement dans la démonstration de la fausseté factuelle des récits des philosophes qui seraient de mauvais historiens<sup>162</sup>. Or, il nous est impossible d'en

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>160</sup> David Hume, « Du contrat primitif », in *Essais et traités sur plusieurs sujets. Essais moraux, politiques et littéraires (Deuxième partie)*, introduction, traduction et notes par Michel Malsherbe, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 209–226.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>162</sup> On lit ainsi chez S. Goyard-Fabre: « Hume qui, comme Voltaire et Montesquieu, incline à devenir historien de la civilisation, ne nie nullement l'existence du 'contrat primitif' ; celui-ci, à coup sûr, a existé, mais en un temps

rester là. Nous venons de voir que, dans le *Traité*, Hume en arrive à *historiciser* le contrat social (politique) au sens de le considérer comme un événement – et, nous le répétons, *seulement* comme un événement. Comment ne pas être surpris, dès lors, de lire à peine quelques années plus tard une critique humienne du contractualisme appuyée sur l'histoire, affirmant que jamais société n'a été dans le passé fondée par le contrat ?

La pertinence de l'argument empirique ne semble pourtant pas faire l'ombre d'un doute aux yeux de Hume. Nous venons de le dire : toute la première partie de son texte lui est consacrée. Aux partisans de la doctrine du contrat social, il oppose ainsi le fait brut :

Presque tous les gouvernements qui existent aujourd'hui ou dont l'histoire nous a gardé quelques traces, furent primitivement fondés sur l'usurpation ou sur la conquête, ou sur les deux à la fois, sans nulle prétention à un consentement libre ou à une sujétion volontaire de la part du peuple<sup>163</sup>.

Et plus loin :

La face du monde ne cesse de changer : ici, un petit royaume s'accroît et devient un grand empire ; là, un grand empire se défait en petits royaumes ; ailleurs, des colonies s'implantent et les tribus se déplacent. Dans tous ces événements voit-on autre chose que de la force et de la violence ? Où sont cet accord mutuel et cette association volontaire dont on parle tant<sup>164</sup> ?

Les maîtres ne devraient ainsi leurs royaumes et empires qu'à la force et à l'usurpation, et le maintien de leurs titres à l'habitude de leurs sujets, disposition qu'il serait bien saugrenu d'appeler « consentement ». Les contractualistes ont-ils donc tort de projeter leur clémence dans une histoire en réalité plus violente qu'ils ne le prétendent ? Devraient-ils corriger leur récit afin de le rendre plus *adéquat* aux faits passés ?

L'examen du contractualisme humien développé par F. Brahami sur la base du *Traité* nous met en garde contre le caractère hâtif de telles conclusions. Car s'il est vrai que Hume reprochait aux contractualistes leur rationalisme, c'est-à-dire le fait de se couper délibérément de l'histoire, comment expliquer alors que, dans l'essai consacré au « contrat primitif », c'est un appel à l'histoire qui est censé pouvoir les déconsidérer ?

Il convient d'examiner de plus près le raisonnement humien. Pour mieux asseoir le reproche qu'il formule à l'irréalisme des philosophies du contrat, l'auteur se croit obligé de

---

si lointain que tous l'ont oublié. (...) Au constructivisme rationaliste qui triomphe dans la philosophie politique de Hobbes et auquel Locke n'a pas échappé, Hume oppose donc un réalisme psychologique et historique dont il ne tait pas qu'il a puisé l'inspiration chez Machiavel. Dans cette perspective réaliste où trouve place le probable plutôt que le certain, il ne s'interroge ni sur le fondement de la souveraineté des rois comme l'a fait une longue tradition imprégnée de théologisme, ni sur le fondement de la souveraineté des peuples comme y invite le développement des doctrines contractualistes. Son refus des dogmatismes spéculatifs, doublé de sa volonté de 'retour au concret', le conduisent à penser, avant Kant, que 'l'homme a besoin d'un maître'. » (Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, p. 208–209) Or, que faire du *concret* ?

<sup>163</sup> David Hume, « Du contrat primitif », p. 213.

<sup>164</sup> *Ibid.*

répondre à deux objections : 1) les enseignements de l'histoire sont-ils aussi catégoriques qu'il le prétend ? Ne pourrait-on y puiser – exceptionnellement, certes – des cas où le peuple aurait été consulté au moment de la formation de son gouvernement ? 2) Et ne se trompe-t-on pas d'ailleurs en cherchant dans l'histoire le contrat social sous forme d'un acte explicite ? Après tout, un tel contrat doit-il toujours être *exprimé* ?

Hume écarte l'idée d'un consentement *tacite*. Dans le cas où certaines options auraient été présentées aux hommes, une telle éventualité serait certes envisageable. Mais il n'en est pas ainsi : c'est *par leur naissance* que les hommes croient devoir l'obéissance au souverain ; dans cette situation, évoquer l'idée d'un consentement s'avère tout à fait inapproprié. En d'autres termes, la soumission, l'absence de liberté n'autorisent pas à mobiliser une idée d'approbation quelconque. Hume érige ce principe à un tel degré de formalité qu'il refuse le statut de vrai consentement à tout acquiescement, quelque explicite qu'il soit, dans le cas où ce dernier ne fait que confirmer les titres de domination alloués à un prince dont la prééminence n'a jamais été remise en question ; par exemple, aux yeux de Hume, il serait abusif de faire passer pour un consentement l'exaltation du peuple au retour de son souverain après l'éloignement temporaire du trône provoqué par un usurpateur<sup>165</sup>.

En bref, le contrat social comme principe du gouvernement juste constitue une idée certes respectable, mais qui n'a point été réalisée au cours de l'histoire. Hume s'applique d'ailleurs à démasquer les simulacres de constitutions populaires, qui ne sont en réalité jamais tout à fait telles que les souhaiteraient certains. Seuls quelques « grands hommes » décident pour les autres, il n'en fut jamais autrement. Même à Athènes, « démocratie la plus considérable dont l'histoire fasse mention<sup>166</sup> », l'établissement du gouvernement ou le vote d'une loi n'a en réalité jamais échu à plus du dixième de la population. L'élection de Guillaume d'Orange au trône d'Angleterre, à l'issue de la *Glorious Revolution*, ne serait enfin qu'un autre de ces faux-semblants. C'est selon Hume à tort que l'on présenterait ce fait historique comme l'avènement d'une constitution populaire :

Cet événement lui-même fut loin de correspondre à des idées aussi raffinées. Le changement qui se fit ne regardait que la succession et ne touchait que la partie monarchique du gouvernement ; sept cents personnes seulement, et à la majorité, décidèrent de ce changement pour près de dix millions. Certes, je ne doute pas que ces dix millions pour leur plus grande part auraient volontiers approuvé cette décision, mais leur laissa-t-on seulement le choix<sup>167</sup> ?

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 218–219.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 214. Il est remarquable, rappelons-le, qu'Edmund Burke reprenne cet exemple cinquante ans plus tard (dans ses *Reflections on the Revolution in France*, 1790), précisément dans une même démarche de dénonciation de l'idée du contrat social érigé en principe politique. Ce texte, on s'en souvient, est conçu par Burke comme une réponse au discours de Richard Price, prononcé en 1789 à l'occasion du centenaire de la *Glorious Revolution*. Cf. « A Discourse on the Love of Our Country », texte repris dans Gregory Clayes (dir.), *Political Writings of the 1790s*. Vol. 3, London, Pickering & Chatto Publishers, 1993, p. 3–22. Price croyait discerner dans l'élection de

L'histoire ne propose donc pas, selon Hume, d'exemple de contrat social envisagé comme constitution populaire, voire comme un acte collectif instituant, librement conclu par des hommes incités à quitter leur prétendu état de nature. Cependant, l'ensemble de ces détails historiques surprend : pourquoi Hume perd-il donc son temps à de telles digressions historiques qui, quoi qu'il en soit, ne peuvent en rien entériner l'acceptabilité du principe du contrat social délibérément *anhistorique* ? L'examen que nous avons consacré au *Traité* ne nous amène pas seul à soulever cette question. En effet, dans « Du contrat primitif », nous le verrons, Hume refuse explicitement la pertinence de ce genre de « vérifications » empiriques. Quelle force peut alors l'y pousser ?

Les « philosophes », écrit Hume, ne se contentent pas de soutenir que le premier gouvernement trouva son origine dans le consentement ; ils prétendent de surcroît que, de nos jours encore, l'État repose sur un assentiment (d'où le droit à la résistance). Or comment expliquer, s'interroge Hume, que *de fait* personne – ni les princes, ni leurs sujets – ne s'en réclame ? Il serait tout de même étrange qu'un acte si important soit si peu connu de ceux qui sont censés l'avoir exécuté. Hume imagine alors ce que rétorqueraient les philosophes : invoquant l'ancienneté du contrat, ils allègueraient très probablement qu'il s'agit précisément d'un contrat *originel* dont on n'aurait plus désormais, cela se comprend, de souvenir réel. Pour la suite de notre interprétation, ce moment de dialogue fictif entre Hume et les contractualistes est crucial. L'auteur décide de lire les philosophies du contrat au pied de la lettre. Ce choix est inattendu, mais il ne constitue ni le seul, ni même peut-être le plus intéressant des moments « suspects » de son argumentation :

Si l'on entend ici l'accord qui fit s'associer des hommes sauvages en vue de réunir leurs forces, on n'en contestera pas la réalité ; mais c'est un accord si ancien et si oblitéré par mille changements de gouvernements et de princes qu'on ne peut plus lui accorder de valeur. Tout ce que nous pourrions dire à ce sujet, c'est que tout gouvernement particulier qui est légitime et qui impose un devoir d'allégeance à ses sujets, a été au commencement fondé sur le consentement et sur un pacte volontaire. Mais outre que cela suppose que le consentement des pères lie leurs enfants jusqu'à leur

---

Guillaume d'Orange trois principes fondamentaux de la souveraineté populaire (le droit du peuple à choisir son gouvernement, le droit de révocation du gouvernement en cas d'abus [*misconduct*], et le droit du peuple à former le gouvernement *pour lui-même* [*for ourselves*]), principes qui seraient de plus en plus consciemment mis en œuvre dans le cadre des deux grandes révolutions à venir, révolution américaine et Révolution française (cf. Gregory Clayes, *The French Revolution Debate in Britain. The Origins of Modern Politics*, London et New York, Palgrave Macmillan, 2007, voir notamment chapitre 2, p. 11–34). Or Burke, comme Hume avant lui, refuse d'interpréter l'ascension de Guillaume d'Orange sur le trône d'Angleterre comme une expression de la souveraineté populaire. Comme Hume, encore une fois, Burke lit au contraire cet événement comme la confirmation du caractère héréditaire de la couronne, la Révolution ne représentant qu'un « écart mineur et passager à l'ordre strict quant à la succession héréditaire régulière » : « If ever there was a time favourable for establishing the principle that a king of popular choice was the only legal king, without all doubt it was at the Revolution. Its not being done at that time is a proof that the nation was of opinion it ought not to be done at any time. » (Edmund Burke, « Reflections on the Revolution in France », in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Oxford University Press, 1934, p. 18)

postérité la plus éloignée (ce dont les auteurs républicains ne conviendront jamais), outre cela, dis-je, ni l'histoire ni l'expérience, en aucun temps, dans aucun pays du monde, ne justifient cette hypothèse<sup>168</sup>.

La question reste entière : Hume consacrera rien moins que huit pages, presque la moitié de l'essai, à la démonstration historique de l'incongruité empirique de la théorie du contrat politique. Pourquoi ce parti pris ? Pourquoi cet effort, alors que la fondation « primitive » d'un État (c'est bien des gouvernements et des princes que Hume nous parle ici) n'est pas susceptible d'asseoir sa légitimité une bonne fois pour toutes ?

Deux réponses peuvent être apportées à l'incohérence apparente de l'argumentation humienne. On peut d'abord présumer que Hume cherche, par un double argument, à mieux assurer le succès de sa position critique. Bien qu'il soit improbable que quiconque ne défende la thèse du consentement pour ainsi dire héréditaire (lorsque le consentement des pères engage les enfants), dans le but de soumettre les hommes à la force du contrat *originnaire* auquel ils n'ont pas personnellement consenti, Hume anticiperait tout de même cette éventualité pour être en mesure d'affirmer : *dans l'histoire, il n'y a pas eu de contrat*. La fonction des exemples historiques ne serait d'ailleurs pas seulement critique : ils appuieraient aussi, en effet, la thèse *historique* de Hume selon laquelle les sociétés politiques naissent avec l'expérience de la guerre.

A vrai dire, cette réponse qui attribue à Hume une interprétation « réaliste » des récits historicisants présentés par les philosophes du contrat social, ne nous semble pas satisfaisante. Et cela, d'abord parce que Hume ne qualifie pas seulement la thèse du consentement héréditaire comme simplement problématique, mais comme strictement indéfendable : même les républicains, qui seuls pourraient avoir intérêt à la mobiliser, ne seraient pas en mesure de l'accepter. Dans ces conditions, dépenser tant d'énergie à développer un argument auxiliaire (l'argument historique) – disons plutôt *de réserve* – aux chances si réduites d'être effectivement « amorti » représenterait une stratégie polémique étrangement inefficace.

En réalité, et nous nous tournons enfin vers une solution positive à apporter à la question, le recours humien à l'histoire ne trouve son sens que dans le contexte de la problématique du *critère* selon lequel les gouvernements doivent être *jugés*. La discussion des origines peu démocratiques des sociétés européennes nous semble en effet préparer la « réfutation plus philosophique » du contractualisme, développée par Hume dans la seconde partie de son essai et dont il convient à présent de résumer les principes.

Il existe deux sortes d'obligations morales, affirme Hume. Les unes dépendent de nos *instincts naturels* : l'amour que l'on a pour son enfant, la gratitude que l'on manifeste à son

---

<sup>168</sup> David Hume, « Du contrat primitif », p. 212–213.

bienfaiteur, la pitié que nous inspire l'infortuné constituent autant de sentiments qui se passent de réflexion. D'autres obligations, la justice, la fidélité par exemple, sont moins spontanées ; dérivées des « nécessités de la société humaine<sup>169</sup> », elles doivent être découvertes par l'expérience et la raison. Voilà où se situe également la question politique : plutôt que d'avoir à prouver la noblesse de leurs origines, les gouvernements tirent quant à eux leur justification de la *fonction* qu'ils exercent. Se soumettre à leur autorité ne peut être vécu que comme une insupportable contrainte ; mais celle-là s'avère, après réflexion, indispensable :

Il en va exactement du devoir politique ou civil d'*allégeance* comme des devoirs naturels de justice et de fidélité. Nos instincts primitifs nous portent tantôt à nous octroyer une liberté sans limite, tantôt à tenter de dominer les autres. Et c'est la réflexion seule qui nous engage à sacrifier des passions aussi fortes aux intérêts de la paix et de l'ordre public<sup>170</sup>.

En voulant asseoir la légitimité des gouvernements sur le consentement, c'est-à-dire sur la promesse<sup>171</sup>, les contractualistes ne reconnaissent-ils pas finalement la primauté du principe de l'utilité sociale? Ce dernier suffit pour fonder l'obligation, d'après Hume :

Si l'on demande la raison de cette obéissance qui nous oblige envers notre gouvernement, je réponds immédiatement : *parce que la société ne pourrait autrement subsister*. Et cette réponse est claire et peut être entendue de tous<sup>172</sup>.

La société selon Hume présente certains impératifs existentiels, son existence même dépendant de la loyauté et de l'obéissance des gouvernés. Il s'agit donc d'une nécessité à laquelle ces derniers doivent se plier, s'ils ne veulent pas exposer la société au risque de sa *dissolution*. Certes, la détermination d'un prince particulier, auquel doit être témoigné ce *devoir moral*, « prête davantage au doute et à l'incertitude<sup>173</sup> ». Mais l'enjeu est tel, selon Hume, que tout arrangement semble se justifier à ses yeux pourvu qu'il apporte à la société sa nécessaire intégration<sup>174</sup>.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 220 (souligné par l'auteur).

<sup>171</sup> « Quelle nécessité y a-t-il donc à fonder le devoir d'*allégeance* et d'obéissance aux magistrats sur le devoir de *fidélité*, sur le devoir de tenir les promesses, et de supposer que c'est par son propre consentement que chaque individu s'assujettit au gouvernement – sachant que l'allégeance et la fidélité reposent exactement sur le même fondement et que les hommes s'y plient de la même manière, au compte des nécessité et des intérêts manifestes de la société ? » (*Ibid.*, p. 221 ; souligné par l'auteur)

<sup>172</sup> *Ibid.* (souligné par l'auteur).

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>174</sup> La position qu'adopte Hume dans son *Traité de la nature humaine* semble quelque peu différente. Une fois dépouillée de la pénible ambition de fonder l'ordre politique présent, la question de la naissance de l'autorité politique peut être posée tout à fait légitimement. L'auteur propose ainsi une explication à la genèse de l'État, à l'origine duquel il trouve une convention (suggérée par l'expérience de la guerre dans laquelle l'autorité du chef fait ses preuves d'efficacité). En quoi s'écarte-t-il donc des philosophies du contrat ? Il se trouve que l'auteur refuse l'idée selon laquelle cette fondation déterminerait la nature de la légitimité dont l'ordre politique devrait dorénavant se réclamer. « Hume est le penseur des ruptures dans la genèse, écrit Frédéric Brahami : très vite, l'obligation politique se détache de son ancrage dans la promesse, et lui vient du fait qu'il satisfait mes intérêts.

Cette confiance prêtée à la lucidité et à la solidarité citoyenne des hommes, qui accepteraient sans faille de se conformer à l'intérêt public, peut surprendre par son optimisme. On dirait presque que le refus qu'oppose Hume au contractualisme s'explique en dernière analyse par l'optimisme de son anthropologie, qui donne à sa philosophie un coup d'arrêt avant même que ne se pose la question du consentement. Nous pensons toutefois que l'enjeu de sa réflexion est ailleurs : en effet, il s'agit pour Hume de proposer une alternative *au critère de l'origine* par lequel les philosophes du contrat social « mesurent » la légitimité des gouvernements. Il faut donc prendre au sérieux les mots qu'il prononce au début de son essai et qui, à la première lecture, peuvent ne sonner que comme rhétorique :

Mon intention n'est pas ici de rejeter l'idée que le consentement du peuple soit un juste fondement du gouvernement là où il se fait. C'est certainement le meilleur et le plus sacré de tous. Je prétends seulement qu'il ne s'est fait que très rarement à un quelconque degré et jamais, ou presque, de manière complète. Je dis donc qu'il faut admettre que le gouvernement puisse avoir aussi un autre fondement<sup>175</sup>.

C'est donc un *critère de jugement* (des États) que Hume doit élaborer, et cela même alors qu'il approuve, dans l'absolu, celui du consentement prescrit par les contractualistes. Mais dans l'absolu seulement : le critère de l'origine échoue, selon Hume, *non pas en tant qu'il serait mal construit* (issu d'une hypothèse historique défectueuse) mais *en tant qu'il ne peut être raisonnablement appliqué* au monde tel que nous le connaissons. Une théorie peut être bien construite et pourtant erronée ; voyons, à cet égard, comment Hume conclut ses réflexions :

Avant de conclure, j'observerais seulement que, si dans les sciences spéculatives de la métaphysique, de la philosophie naturelle ou de l'astronomie, l'on a raison de dire qu'en appeler à l'opinion générale n'est pas un procédé satisfaisant et concluant, il en va tout autrement dans les questions de morale et de critique où il n'y a pas d'autre règle pour trancher les controverses. Et rien ne prouve plus clairement qu'une théorie de cette nature est erronée que d'observer qu'elle conduit à des paradoxes qui sont contraires aux sentiments communs des hommes et qui répugnent aux opinions ou aux usages reçus dans toutes les nations et à toute époque. La doctrine qui fonde tout gouvernement légitime sur un *contrat primitif* ou sur le consentement du peuple est manifestement de cette sorte<sup>176</sup>.

Soulignons donc : il n'y a pas de preuve plus concluante de l'impertinence d'une théorie que celle d'observer ses conséquences entrer en conflit avec les « sentiments partagés de l'humanité, et avec la pratique et l'opinion de toutes les nations et de tous les âges ». En réalité, lorsqu'un critère d'évaluation, élaboré par une théorie, attribue systématiquement à la réalité

---

La genèse connaît des ruptures, des décrochements, et ce, parce que chez Hume, le temps travaille les sentiments. » (Frédéric Brahami, *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 247) De toute évidence, le refus de l'idée du contrat original ne passe plus ici par un argumentaire historique; il s'opère par l'interruption de la synthèse.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 225.



un signe négatif, il convient de contenir son indignation pour s'interroger, d'abord, sur la validité dudit critère. La démarche consistant à se pencher vers le passé des sociétés prend enfin ici tout son sens. Car les recherches historiques (empiriques) entreprises par Hume sont moins censées toucher le contractualisme au moment où celui-ci *élabore* son critère de jugement qu'au moment où il entend s'en servir ; c'est, croyons-nous, le caractère abusif de son *application* qu'elles pointent du doigt. Par l'invocation des origines violentes des gouvernements et en montrant combien peu ces derniers se réclament de l'autorisation de leurs sujets, Hume entend peut-être moins dénoncer les illusions historiques des philosophes du contrat que de préparer son argument de *bon sens* : mesurer les États existants à un idéal qu'ils ne cherchent pas à accomplir est déraisonnable et trompeur.

Il est malaisé pour l'historien des idées, écrit S. Goyard-Fabre, de saisir la position humienne à propos du contrat social – un problème abordé en différents endroits de son œuvre et au sujet duquel son opinion fut susceptible d'évoluer. De surcroît, ajoute l'auteur, les thèses de Hume étaient en définitive « plus destructrices que constructrices<sup>177</sup> ». Pourrait-on s'y tromper davantage ? *Destructeur*, l'épithète mériterait éventuellement d'être attribuée au critique crédule cherchant à déblayer le chemin que l'esprit eut le malheur d'emprunter, pour le conduire, tout droit désormais, à l'impasse. Or, Hume n'a pas rappelé les contractualistes à l'histoire pour leur donner une chance de recommencer sur des bases plus saines. C'est le statut même de la *connaissance* contractualiste qu'il a remis en question. Il a fait de ce type de connaissance un enjeu, donnant ainsi une nouvelle impulsion – si peu entendue fut-elle – au progrès scientifique.

## L'esprit des Lumières

Pour la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, il est caractéristique, selon Ernst Cassirer<sup>178</sup>, de procéder par *analyse* et *reconstruction* des phénomènes observés ; c'est précisément en cela qu'elle se distingue de la philosophie du siècle précédent, lequel préférait construire des *systèmes* à partir de principes solides et considérés comme acquis :

Le XVII<sup>e</sup> siècle voyait la tâche propre de la connaissance philosophique dans la construction de « systèmes » philosophiques. Pour lui sembler vraiment « philosophique », il fallait que le savoir eût atteint et fermement établi l'idée première d'un être suprême et d'une certitude suprême intuitivement saisie et qu'il eût communiqué la lumière de cette première certitude à tout être et à tout savoir qu'il en déduisait. C'est bien ce qui se produit lorsque, par la méthode de la démonstration et de la déduction rigoureuse, on rattache médiatement à la certitude première d'autres propositions afin de parvenir, au moyen de cette connexion médiate, à parcourir tout entière la chaîne du connaissable et à la clore sur elle-même. (...) Le XVIII<sup>e</sup> siècle a renoncé à ce

---

<sup>177</sup> Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, p. 204.

<sup>178</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1986 (orig. 1966).

mode et à cette forme de « déduction », de dérivation et d'explication systématique. Il ne rivalise point avec Descartes et Malebranche, avec Leibniz et Spinoza, pour la rigueur et l'autonomie de la méthode. (...) Au lieu du *Discours sur la Méthode* de Descartes, il se reporte aux *Regulae philosophandi* de Newton pour résoudre le problème central de la méthode de la philosophie. Et cette solution entraîne aussitôt la recherche dans une direction tout à fait différente. La voie newtonienne n'est pas celle de la déduction pure mais celle de l'analyse<sup>179</sup>.

Pour autant, le changement décrit par E. Cassirer ne concerne pas les seules méthodes de la philosophie : c'est toute une conception de la connaissance qui se trouverait métamorphosée. D'après lui, si les Lumières ne rivalisent pas avec les grands philosophes du passé, c'est parce qu'une coupure radicale sépare ces deux « esprits ». En effet, lorsqu'elle s'empare du *phénomène* et qu'elle renonce à chercher son fondement dans des *principes*, la nouvelle philosophie inverse le cheminement de la pensée. Dès lors, la connaissance du particulier devient première : « L'observation est le *datum* ; le principe, la loi, le *quesitum*. C'est ce nouveau *programme* méthodique qui a laissé sa marque sur toute la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle. »<sup>180</sup>

Si la physique newtonienne a fait figure de paradigme méthodologique de cette nouvelle philosophie, ses principes épistémologiques pouvaient déjà être découverts chez un Galilée pour qui la « méthode de construction des concepts physiques est à la fois une méthode de 'résolution' et une méthode de 'composition'. Ce n'est qu'en décomposant un événement apparemment simple en ses éléments, puis en le reconstruisant à partir de ces éléments qu'on parvient à le comprendre<sup>181</sup> ». Ainsi Newton fondera-t-il sa physique sur les mêmes principes, qu'il développera afin de pouvoir non plus seulement contempler la structure du cosmos, mais aussi la *pénétrer*. Issue de la physique et des mathématiques, cette méthode analytique élargira bientôt son champ d'application : vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, écrit E. Cassirer, cette nouvelle conception de la connaissance s'assure un triomphe général. *L'esprit* du XVIII<sup>e</sup> siècle sera analytique.

E. Cassirer montre comment cette nouvelle conception de la connaissance (nous le répétons, c'est bien de la compréhension même de ce que c'est que la « connaissance » qu'il s'agit ici) a été mise en application dans le domaine de la *psychologie* humaine (avec Locke, Berkeley, Hume, Condillac...), d'une part, et dans celui des études sur le *social*, d'autre part. Son attention se tourne alors vers Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau, deux penseurs politiques jugés pleinement représentatifs de ce nouveau mode de pensée, en dépit de leurs irrégularités respectives : la précocité de Hobbes qui, anticipant la méthode génétique, tend vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, et le non-conformisme de Rousseau, pessimiste au sein des Lumières, dont la méthode se rattache toutefois résolument à l'esprit scientifique de son époque.

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 45–46.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 49.

## Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau

Dans un chapitre consacré à l'idée du contrat social et à la méthode des sciences sociales, E. Cassirer met en parallèle le bouleversement épistémologique du XVIII<sup>e</sup> siècle avec une révolution plus générale, à l'œuvre à la même époque dans le domaine de la logique. En l'occurrence, l'analyse s'imposerait sur le plan de la théorie de la définition comme moyen privilégié de déterminer un concept. À la tradition scolastique se substitue alors un raisonnement *génétique* :

La méthode scolastique de définition d'un concept par *genus proximum* et *differentia specifica* est de plus en plus jugée insuffisante. Il ne suffit pas que la définition analyse et décrive le contenu d'un concept donné ; elle doit être un moyen de construire le contenu des concepts et de le fonder par cette activité edificatrice. C'est ainsi que naît la théorie de la définition *génétique* ou *causale* à l'élaboration de laquelle ont participé tous les grands logiciens du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>182</sup>.

Définir, ce n'est donc plus classer mais engendrer ou, mieux, suivre la loi interne selon laquelle est construit ce que l'on cherche à connaître. Connaître ne veut plus dire cataloguer, c'est-à-dire établir des relations au sein d'une hiérarchie, mais rendre compte de la structure interne de l'objet étudié en reprenant le chemin de ses causes. E. Cassirer trouve en Hobbes le « premier logicien moderne », celui qui a révélé la portée de cette définition *causale* (que l'on pourrait également appeler *génétique*) en pleine conscience du bouleversement impliqué par cette innovation pour l'idéal de la connaissance philosophique en général. On ne comprendra désormais que ce que l'on fera naître devant ses propres yeux.

D'après E. Cassirer, la philosophie telle que définie par Hobbes correspondrait à la somme des définitions causales obtenues par le biais de la méthode d'analyse. Remarquons qu'apparenter ainsi les deux termes (analyse, définition causale) revient à octroyer une nouvelle propriété au mouvement de l'analyse, à savoir la *continuité* de la chaîne causale :

En politique comme en physique, il est indispensable pour la compréhension du tout de revenir aux éléments, aux forces qui réunissent au départ les diverses parties et qui continuent de les maintenir associées. *Et il ne faut pas que le fil de cette analyse se rompe en un point quelconque* : elle ne doit avoir de cesse qu'elle ne soit parvenue aux éléments réels, aux unités absolues, insécables<sup>183</sup>.

L'analyse ne consisterait donc pas chez Hobbes à résoudre un problème de façon arbitraire : elle décompose dans un certain ordre (ordre causal) et aboutit à l'*origine* – dans le sens d'une *source* – de l'objet qu'elle examine (et non plus seulement à ses éléments inertes). Accepter de

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 328 (souligné par l'auteur).

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 329 (c'est nous qui soulignons).

créditer Hobbes de *mécanisme méthodologique* [*methodological mechanism*], comme le fait David P. Gauthier dans *The Logic of Leviathan*<sup>184</sup>, ne se ferait donc pas sans certaines précautions. Gauthier rappelle avec raison le fait que Hobbes décrive sa façon de procéder comme celle d'un mécanicien désireux de comprendre le fonctionnement d'une horloge ; mais si les phénomènes doivent être expliqués en termes de relations consécutives « pour lesquelles Hobbes semble avoir pris indifféremment les connections causales et les engrenages logiques [*entailments*]<sup>185</sup> », c'est qu'il ne faut pas chercher trop hâtivement dans cette référence mécaniste l'aveu de ce qui ne serait qu'un simple atomisme :

Quant à la méthode, j'ai cru (...) qu'il me fallait commencer par la matière des sociétés civiles, puis traiter de leur forme & de la façon qu'elles se sont engendrées, & venir ensuite à la première origine de la justice. Il me semble en effet qu'on ne sauroit mieux connoître une chose, qu'en bien considérant celles qui la composent. Car, de même qu'en un horloge, ou en quelqu'autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelles est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, & si l'on ne considère à part la matière, la figure, & le mouvement de chaque pièce. Ainsi en la recherche du droit de l'état, & du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle étoit dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, & comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république<sup>186</sup>.

C'est par une étude circonstanciée de l'idée de « mécanisme » au XVII<sup>e</sup> siècle que nous pourrions convenablement prolonger cette discussion. Nous nous essayerons plus tard à l'esquisser, tout du moins, mais y renonçons à présent afin de nous maintenir dans la ligne principale de notre exposé.

Comment atteindre les « ressorts » de ce que l'on souhaite connaître, comment « dissoudre » ? Ce n'est certainement pas dans la réalité telle qu'elle se présente à l'observation que Hobbes pourrait trouver ces éléments ultimes, soutient E. Cassirer – nous ne rencontrons jamais l'homme en tant qu'individu isolé, lequel constitue pourtant le point de départ de la philosophie politique hobbésienne, car l'homme ne se donne à observer qu'en société. E. Cassirer en conclut que ce n'est pas une observation directe (l'introspection, par exemple) mais bien la *raison* qui, chez Hobbes, doit appuyer l'analyse.

En érigeant cet inévitable rationalisme en attribut de la pensée philosophique, Hobbes assumerait, d'après E. Cassirer, ses « limites empiriques ». Toute pensée (scientifique) serait pour lui un *calcul*, c'est-à-dire une opération d'addition ou de soustraction. Le lecteur est ainsi invité à interpréter l'état de nature habité par les hommes pré-politiques comme le résultat de « soustractions » caractéristiques du mouvement d'analyse proprement dite, et symétriques

<sup>184</sup> David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>186</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, traduit par Samuel Sorbière, Paris, Éditions Sirey, 1981, p. 63–64.

aux « additions » (l'*histoire* de la naissance de la société politique) qui constituent le second moment de cette démarche, plus précisément synthétique.

Car, après avoir été « dissoute », la société doit bien entendu retrouver sa consistance. Le contrat social, acte instituant (la question de sa factualité n'est que secondaire), ne sera qu'une étape – certes critique – dans cette nécessaire recomposition. *Rien* qu'une étape, avons-nous envie d'ajouter. N'anticipons pas toutefois. Ce qui pourrait en revanche passer pour un détail d'interprétation doit être aussitôt souligné. Selon E. Cassirer, l'assimilation du contrat social à un contrat d'esclavage telle qu'elle a lieu chez Hobbes résulterait de son *radicalisme logique*. Il n'y aurait pas d'alternative : l'homme doit payer sa sortie de l'isolement absolu et naturel au prix de la domination et de la servitude. Voilà ce qui nous semble essentiel parce que symptomatique d'une *lecture épistémologique* de la philosophie hobbesienne : le radicalisme politique de Hobbes serait ancré, selon E. Cassirer, dans sa méthode.

Vouloir limiter d'une manière ou d'une autre la portée de ces rapports de domination, c'est attaquer les racines rationnelles du système, c'est le nier logiquement<sup>187</sup>.

Nier *logiquement* ? E. Cassirer s'en tient ici à une explication que nous aurions souhaitée plus détaillée. Son idée, fondamentale à nos yeux, est toutefois claire : la méthode analytico-synthétique qu'adopte Hobbes est susceptible d'expliquer certains éléments essentiels de sa *doctrine*, que l'on aurait tort d'attribuer à son « choix personnel » (son esprit totalitaire, par exemple).

Les pages qu'E. Cassirer consacre, dans *La Philosophie des Lumières*, à Jean-Jacques Rousseau peuvent être lues comme preuve de la puissance de la norme scientifique que constituerait, au siècle des Lumières, l'analyse. Par son radicalisme politique, par son attaque de la science, *mais point par sa méthode*, Rousseau se désolidariserait de son époque. E. Cassirer insiste en effet sur le caractère révolutionnaire de la philosophie sociale de Rousseau, qui s'attaque non seulement aux maux de la société (cela ne le distinguerait pas, en réalité, de nombreux penseurs de son époque), mais aussi et plus radicalement à la société en tant que telle, dont il révèle la nature pernicieuse. Aux dires mêmes de Rousseau, ce soudain désenchantement aurait surgi d'une question soumise au concours de l'Académie de Dijon : *le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs* ? On le sait, Rousseau répond par la négative. « Dans cette civilisation de l'esprit de société où le XVIII<sup>e</sup> siècle voit la fleur de l'humanité véritable, Rousseau reconnaît le pire danger », commente E. Cassirer<sup>188</sup>. Son

---

<sup>187</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 330.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 346.

diagnostic est sévère : à la base de la société moderne, il n'y a que l'instinct de puissance et de possession, l'ambition et la vanité. Mais comment en est-il arrivé là ?

Le philosophe de la vie sociale doit alors céder le pas au philosophe de l'histoire et chercher par quelles voies la société est parvenue à sa forme présente et dévoiler ainsi les forces qui continuent de la mouvoir et de la gouverner<sup>189</sup>.

A peine E. Cassirer a-t-il signalé cette nécessaire « historicisation » de la philosophie de la vie sociale qu'il se résigne, en dépit de l'utilité qu'il y perçoit, à ce que Rousseau tourne le dos à la fois à l'histoire et à la philosophie de l'histoire, au profit d'une démarche rationaliste dont nous avons déjà établi les principes majeurs :

Cette partie de sa tâche, toutefois, Rousseau ne la conçoit ni ne l'accomplit dans un sens purement historique. Qu'il oppose l'état de nature à l'état civil, qu'il dépeigne le passage de l'un à l'autre, jamais il ne laisse entendre qu'il s'agit là de questions de fait qui pourraient être tranchées par des preuves historiques et dans le cadre d'un exposé d'histoire. Aussi bien dans la peinture de l'état de nature que dans celle du « contrat social », le mot et l'idée de développement sont pris en un sens plus logique et méthodologique qu'empirique<sup>190</sup>.

Rousseau aurait donc fait sienne la méthode analytique du XVIII<sup>e</sup> siècle, tributaire de la « définition génétique » plus qu'engagée, nous l'avons vu plus haut, dans la recherche véritablement historique.

### « Le problème Jean-Jacques Rousseau »

E. Cassirer considérerait-il finalement comme trop abstrait ou impersonnel *l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle*, incarné par la méthode analytique, pour vouloir y chercher le principe d'unité régissant l'œuvre de Rousseau ? S'il marque à plusieurs reprises dans ses écrits son opposition à la « stratégie de la distinction de ses 'faces' » (Starobinski), ce n'est pourtant pas par le biais de la méthode qu'il tentera de réconcilier Rousseau avec lui-même. N'est-il pas curieux de voir qu'E. Cassirer se prive de la possibilité d'asseoir l'unité de la pensée rousseauiste précisément sur cette méthode-phare de l'esprit des Lumières, en présentant les écrits de Rousseau par exemple sur le mode de ses différentes instances ?

Lorsqu'E. Cassirer publie son étude *Le Problème Jean-Jacques Rousseau* (1932)<sup>191</sup>, Rousseau est encore largement perçu comme un auteur incohérent. D'autres tentatives de réhabilitation avaient certes précédé le travail d'E. Cassirer, mais ce dernier marqua dans la

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 346-347.

<sup>191</sup> Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, traduit par Marc B. de Launay, préfacé par Jean Starobinski, Paris, Hachette, 2006.

compréhension de la philosophie rousseauiste, aux dires même de Jean Starobinski, « une étape décisive<sup>192</sup> ». Trouver l'unité dans l'œuvre de Rousseau constituait pour E. Cassirer le moyen de dépasser l'extrême divergence des jugements portés sur sa pensée et sa personne.

Le « problème Jean-Jacques Rousseau » se rapporte essentiellement à l'apparente contradiction existant entre le Rousseau des deux *Discours* et celui du *Contrat social*. « L'homme qui médite est un animal dépravé<sup>193</sup> », voilà ce qui harmonise les deux *Discours* : l'homme arraché à sa condition naturelle marche vers sa décadence. À l'idée que l'histoire est une chute, défendue par les deux *Discours*, s'oppose toutefois le *Contrat social* :

Mais c'est sous un tout autre aspect que Rousseau se présente à nous dès que nous pénétrons dans la sphère d'idées du *Contrat social* ; nous nous trouvons là en présence d'une volte-face, d'un véritable retournement dans les idées, retournement qui, de tout temps, a provoqué l'étonnement des interprètes de la pensée de Rousseau<sup>194</sup>.

Ces quelques lignes, tirées d'une conférence donnée par E. Cassirer à Paris en 1932, expriment le fond de l'énigme Rousseau, qu'une seule question pourrait aussi condenser : Rousseau a-t-il oublié ? C'est d'ailleurs par cette formule aussi succincte que suggestive qu'E. Cassirer résume, dans *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, l'habituelle stupéfaction des lecteurs face à un Rousseau qui condamne les sciences dans son premier *Discours*, pour les réhabiliter aussitôt dans le *Contrat social*. Cette dissonance serait-elle passée inaperçue aux yeux de leur auteur ?

E. Cassirer s'emploie à montrer ce qu'un tel jugement recèle de contresens. Car en réalité, il n'y a pas d'incohérence chez Rousseau : à l'en croire, cette dernière n'apparaît qu'à celui qui ne reconnaît pas – qui n'accepte pas – le mode essentiellement *dynamique* de la pensée rousseauiste, en pleine opposition avec le *statisme* de son siècle. Rousseau ne serait pas un architecte de *systèmes*, raison pour laquelle se contenter de considérer les *résultats* de son travail serait insuffisant et qu'à cette démarche devrait se substituer la recherche de ses *présupposés* ainsi que leur observation en action :

Ce qui est fixe à ses yeux, ce qu'il maîtrise de toute la force de sa pensée et de son sentiment, ce n'est pas le but vers lequel il tend, mais l'impulsion à laquelle il obéit<sup>195</sup>.

C'est comme si E. Cassirer s'inspirait ici de la méthode analytique érigée comme signature du XVIII<sup>e</sup> siècle : pour avoir accès à la véritable pensée de Rousseau et, plus encore, pour la juger, il faut faire abstraction des commentaires discordants qui ont été formulés, en revenir à

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. III.

<sup>193</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 138.

<sup>194</sup> Ernst Cassirer, « L'unité dans l'œuvre de Rousseau », in P. Bénichou, E. Cassirer, R. Derathé, Ch. Eisenmann, V. Goldschmidt, L. Strauss, E. Weil, *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 43.

<sup>195</sup> Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 9.

l'œuvre elle-même et identifier son *principe* afin de retracer sa genèse et la juger selon ses continuités ou discontinuités.

Parce que ses différents moments se rattachent volontiers à une origine commune, la doctrine de Rousseau passe cette épreuve avec succès. Pour autant, quelle que soit la solidarité qui les lie, E. Cassirer prend soin de ne pas puiser dans la vie personnelle de Rousseau la signification de son œuvre : une précaution nécessaire, qui ne se réduirait en rien à la recherche d'un « juste milieu » conciliateur. Nécessaire, elle l'est d'autant plus que ladite « impulsion » se rapporte d'après E. Cassirer à la *conscience morale* rousseauiste ; et cette dernière se fonde dans le *sentiment*, le *cœur*, tout en s'interdisant de s'enfermer dans le subjectivisme. Nous y reviendrons.

Rousseau se réclamerait donc constamment d'un seul et unique principe – l'homme et sa *volonté morale*. « Il faut que l'homme ait d'abord trouvé en lui-même la loi stable et simple avant d'interroger les objets extérieurs et de chercher quelles sont les lois de l'univers », écrit E. Cassirer, qui explique par l'égarement des sciences la prise de position critique adoptée par Rousseau à leur rencontre :

La science – c'est l'idée à laquelle parvient alors Rousseau – est sans danger tant qu'elle ne s'élève pas purement et simplement au-dessus de la vie et s'en détache, tant qu'elle entend servir l'organisation de la vie elle-même. (...) Seul un ordre éthique *faussé* était en mesure de détourner la science dans cette voie qui la transformait en un pur et simple raffinement intellectuel, en une sorte de luxe de l'esprit<sup>196</sup>.

Lorsqu'il accuse la société d'être la source du mal tout en la louant en tant que condition de l'épanouissement de l'homme, Rousseau ne cesserait en réalité d'invoquer le même principe moral : celui qui approuve tout ce qui développe et affermit la liberté de l'homme.

Sa singularité et son radicalisme politique tout entiers seraient redevables à ce principe. E. Cassirer soutient que la « tâche *éthique* que Rousseau prescrit à la politique et [l']*impératif* moral auquel il la subordonne<sup>197</sup> » érigent sa philosophie en action révolutionnaire tout à fait unique à son époque. En défendant la *dignité* de l'homme et en appelant à sa réalisation, Rousseau souscrirait à une logique totale qui radicalisa le réformisme politique ambiant et donna lieu à des jugements catégoriques :

Rousseau ne voit pas dans l'État l'institution qui procure et protège le bonheur ni celle qui défend et accroît le pouvoir. À la conception d'un État providence et d'un État monopolisant le pouvoir, il oppose l'idée d'un *État de droit*. Et cette opposition ne se pose plus pour lui dans les termes d'une pondération quantitative, il s'agit d'une disjonction exclusive. Un tel radicalisme n'est le fait que de penseurs qui ne sont pas seulement des hommes dominés par la réflexion, mais des êtres mus par un impératif éthique<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 34 et 35.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 50.



C'est alors de la pensée kantienne que la position rousseauiste doit être rapprochée – Kant qui était d'ailleurs, rappelle E. Cassirer, l'un des seuls à l'avoir parfaitement compris. Reste toutefois à préciser que la morale rousseauiste *n'est pas* une éthique du sentiment<sup>199</sup>. En quel sens entendre cette assertion ?

Eviter à tout prix la « morale indéterminée du bon cœur », selon l'expression de Karl Rosenkranz – critiqué par E. Cassirer pour ses erreurs d'interprétation<sup>200</sup> –, s'est avéré nécessaire pour Rousseau. Mais n'est-ce pas précisément à la « souveraineté de chaque individu » (Rosenkranz) qu'aboutit le philosophe, lorsqu'il invoque le sentiment, l'impression intime, le cœur ? Et de quelle autre autorité pourrait-on se réclamer, après tout, au sein d'une société corrompue et sujette à pervertir ?

Loin d'être un *principe fondateur* de la morale, et en dépit de ce que nombre de ses contemporains projetaient dans la pensée rousseauiste, le sentiment assurerait plutôt un accès (interne) à la plénitude de la nature, dont on risque à tout moment de s'écarter. Sa fonction serait donc essentiellement épistémique selon E. Cassirer :

Or une telle plénitude, l'homme ne peut la *comprendre* qu'en *s'abandonnant* à elle sans intermédiaire. La passivité et l'abandon à la multiplicité des impressions que nous offre sans discontinuer la nature deviennent alors la source de la jouissance et de la compréhension véritable<sup>201</sup>.

*Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses*, on s'en souvient<sup>202</sup>. À la « nature » échoit ainsi une valeur positive chez Rousseau, nature qu'il s'agira de protéger contre l'homme au cours de l'histoire. Ce n'est pourtant pas la théologie qui motive ce jugement de valeur. Certes, Rousseau se distingue de l'opinion dominante du XVIII<sup>e</sup> siècle (défendue par Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith et la plupart des Encyclopédistes), se refusant à fonder la « bonté » de l'homme naturel dans sa sociabilité prétendue (et donc de déduire sa « bonté » de celle de la société, présente en germe chez lui<sup>203</sup>). E. Cassirer explique qu'en repoussant cet « optimisme psychologique », Rousseau ne retombe pas pour autant « dans les bras du *pessimisme théologique*<sup>204</sup> », qui assimile la bonté de l'homme naturel à une imitation de son Créateur. Ce qui conférerait sa valeur première à l'homme naturel serait bien plutôt sa faculté

---

<sup>199</sup> Cf. *ibid.*, p. 81.

<sup>200</sup> Cf. *ibid.*, p. 80–81.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 95 (souligné par l'auteur).

<sup>202</sup> Il s'agit de la phrase d'ouverture d'*Émile*.

<sup>203</sup> « Ce n'est pas le pacte social qui *crée* la société, il ne fait que donner sa forme et son cadre extérieur à une communauté qui lui préexistait. » (Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 88)

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 92.

d'autonomie et donc sa liberté (sa soumission à une loi qu'il se donne à lui-même), le seul enjeu de son histoire.

Il faut ainsi distinguer dans les écrits rousseauistes, conclut E. Cassirer, deux acceptions du terme de « sentiment », correspondant chacun à des moments différents de sa théorie – dont il convient de préserver le mouvement. Le sentiment, tout d'abord, assure à l'homme le contact avec la nature ; il lui permet « d'entretenir un dialogue avec la nature dans la solitude et l'isolement de son moi<sup>205</sup> ». Cette fonction, que nous avons qualifiée d'« épistémique », s'épuiserait toutefois presque entièrement lorsque l'homme forme société. La passivité et l'abandon ne seraient plus à la hauteur de cette nouvelle condition, qui réclame à l'homme une posture active en tant que la société se révèle comme *une nature à faire*. Rousseau demanderait ainsi à la société de se porter garante de la voie de nature que lui indiquerait le sentiment, cette fois défini sous la forme d'une *intuition morale*.

En quoi consiste donc cette « unité dynamique » dont E. Cassirer crédite l'œuvre de Rousseau, envers et contre tous ses lecteurs incrédules ? On peut avoir l'impression qu'E. Cassirer se rallie aux nombreux autres commentateurs qui cherchaient, avant lui, à démontrer la cohérence de la doctrine rousseauiste, à cette différence près – différence majeure bien sûr – qu'il a atteint son but. Mais ce n'est pas tout. Car pour E. Cassirer, il faut le souligner, l'*unité* ne s'identifie pas à la *cohérence*. C'est dans ce déplacement de la question posée à l'œuvre de Rousseau que s'affirme, en dernière analyse, l'originalité de la démarche d'E. Cassirer. Une fois ce déplacement opéré, l'œuvre de Rousseau livrerait enfin sa pleine richesse, qui émanerait d'une conviction première quant à la valeur absolue de l'*homme*.

### Une histoire restée muette

Nous voyons donc ici se dessiner une désunion étrange entre *La Philosophie des Lumières*, captivée par la méthode, et les textes qu'E. Cassirer consacre plus spécifiquement à Rousseau, prenant en compte la particularité de sa personne et de sa doctrine. Un court éloge rédigé par Michel Foucault lors de la publication française de *La Philosophie des Lumières* nous aidera à développer et préciser cette première impression.

Le délai d'une trentaine d'années nécessaire à ce que le lectorat français ait eu accès à *La Philosophie des Lumières*, ouvrage « déjà classique, mais ailleurs », suscite l'étonnement de M. Foucault – pour qui, toutefois, la réflexion d'E. Cassirer n'aurait entre temps rien perdu de son actualité. On comprend par ailleurs l'enthousiasme suscité par cette parution : *Les Mots et*

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 95.

*les Choses*, très proche dans l'esprit d'E. Cassirer, avait été publié au début de la même année – Foucault pouvait-il voir en E. Cassirer un allié dans son combat mené contre le subjectivisme de la phénoménologie et de l'existentialisme ?

Nous autres Français, nous ne nous sommes pas encore débarrassés des prestiges de la psychologie ; une culture, une pensée, c'est toujours, pour nous, la métaphore d'un individu : il nous suffit de transposer à l'échelle d'une époque ou d'une civilisation ce que, dans notre naïveté, nous croyons valable pour un sujet singulier ; un « siècle » aurait, comme tout un chacun, des opinions, des connaissances, des désirs, des inquiétudes, des aspirations...<sup>206</sup>

A « nous autres Français », E. Cassirer aurait fait une leçon de méthode :

Cassirer, en revanche, procède selon une sorte d'« abstraction fondatrice » : d'un côté, il efface les motivations individuelles, les accidents biographiques et toutes les figures contingentes qui peuplent une époque ; de l'autre, il écarte ou du moins laisse en suspens les déterminations économiques ou sociales. Et ce qui se déploie alors devant lui, c'est toute une nappe indissociable de discours et de pensée, de concepts et de mots, d'énoncés et d'affirmations qu'il entreprend d'analyser dans sa configuration propre. Cet univers autonome du « discours-pensée », Cassirer s'efforce d'en retrouver les nécessités intrinsèques ; il laisse la pensée penser toute seule, mais pour mieux en suivre les nervures et faire apparaître les embranchements, les divisions, les croisements, les contradictions qui en dessinent les figures visibles. Il isole de toutes les autres histoires (celle des individus, comme celle des sociétés) l'espace autonome du « théorique » : et sous ses yeux se découvre une histoire jusque-là restée muette<sup>207</sup>.

Pour M. Foucault, la valeur de *La Philosophie des Lumières* excède à la fois celle d'une simple étude historique, et le mérite même d'avoir mis à jour ce qui a rendu possible Kant. En effet, la force de cet ouvrage tient bien plutôt selon lui à une découverte, celle d'un nouveau terrain objectif – univers autonome du « discours-pensée » ou encore espace autonome du « théorique » –, jusque-là inaperçu d'historiens trop obnubilés par les « motivations individuelles, les accidents biographiques et toutes les figures contingentes qui peuplent une époque ».

Bref, avant E. Cassirer, on a beaucoup trop écouté les hommes au détriment de la pensée qui se « pense toute seule » (et qui, loin de penser de façon aléatoire, est soumise à des « nécessités intrinsèques »). Le psychologisme (ou l'humanisme, si l'on préfère) empêchait les historiens d'envisager l'histoire d'un point de vue structurel, comme un espace ayant ses propres règles, entité fragile que tout rattachement aux sujets individuels, toute réduction à leur libre esprit, détruit.

M. Foucault n'adresse à E. Cassirer qu'un seul reproche, par lequel il fait peut-être aussi acte d'autocritique : dans cette nouvelle histoire, il n'est pas heureux d'accorder *a priori* la primauté

---

<sup>206</sup> Michel Foucault, « Une histoire restée muette », *La Quinzaine littéraire*, n°8, 1966, p. 3–4. Repris dans Michel Foucault, *Dits et Écrits I. 1954–1975*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 573–577. Le passage cité se trouve à la page 575.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 575–576.

à la philosophie et à la réflexion, comme si c'était là que se logeait le plus naturellement, voire entièrement, la pensée d'une époque :

Sans doute faudra-t-il – ce sera notre tâche – nous libérer de ces limites qui rappellent encore fâcheusement les traditionnelles histoires des idées ; il faudra savoir reconnaître la pensée en sa contrainte anonyme, la traquer dans toutes les choses ou gestes muets qui lui donnent une figure positive, la laisser se déployer dans cette dimension du « on », où chaque individu, chaque discours ne forme plus rien de plus que l'épisode d'une réflexion<sup>208</sup>.

Chercher l'esprit d'une époque à travers ses manifestations est démarche déjà ancienne, depuis Comte au moins. Mais lesquelles de ces manifestations se prêtent le mieux à cet exercice ? M. Foucault reproche à E. Cassirer d'avoir fait un choix trop orthodoxe, dépassé au regard de sa conception révolutionnaire de l'histoire. Se tourner vers la théorie du monde, vers la philosophie ou l'esthétique, c'est selon M. Foucault privilégier indûment des « formes redoublées » de la pensée, alors même que cette dernière pourrait être saisie plus directement – à travers la science, les institutions ou l'œuvre d'art.

Procéder à une comparaison circonstanciée de ces deux pensées, évaluer dans le détail la façon dont les textes de M. Foucault reflètent cette sympathie avouée pour le philosophe allemand, voilà qui nous éloignerait par trop de notre ligne directrice. Nous porterons en revanche notre attention sur la problématique suivante : lorsque la pensée d'un auteur particulier – en l'occurrence Rousseau – fait l'objet d'un examen aussi minutieux que celui du *Problème Jean-Jacques Rousseau*, la logique adoptée est-elle nécessairement étrangère à celle de la démarche historienne identifiée par M. Foucault dans *La Philosophie des Lumières* ? Effectuer l'exégèse d'un penseur dans sa singularité, est-ce là démarche réfractaire à une histoire qui se situe délibérément dans l'*espace autonome du « théorique »* et qui vise explicitement un « on » ? E. Cassirer aurait-il pu explorer l'œuvre de Rousseau en le traitant en simple « épisode d'une réflexion » ?

En d'autres termes, nos questions touchent non seulement à l'existence d'une différence de « style » entre analyse de la pensée d'un temps et exégèse d'un auteur singulier, mais aussi à la nécessité de ce contraste. L'histoire de *la pensée qui pense toute seule* est-elle inévitablement réduite au silence – son silence ordinaire –, dès lors que les frontières de la pensée se trouvent circonscrites par la souveraineté d'un « auteur » ?

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 576.

## La singularité de Rousseau

Rousseau ne serait point effacé de la pensée de Rousseau telle que l'envisage E. Cassirer. À en croire ce dernier, en effet, il serait impératif de prendre en compte la vie et la personnalité si empreinte d'originalité du philosophe français pour ne pas faire violence à son œuvre :

Chez un penseur de cette sorte, le contenu et l'œuvre ne peuvent être dissociés des conditions personnelles d'existence ; on ne peut saisir ces deux aspects qu'entremêlés et conjoints, qu'en une sorte de 'mise en abîme' et d'éclairage réciproque<sup>209</sup>.

Rien dans l'enquête d'E. Cassirer ne laisse à penser que Rousseau s'estompe au profit d'une pensée anonyme du « on ». Bien au contraire, E. Cassirer souligne et identifie scrupuleusement sa singularité, et la libère des contradictions que l'on pourrait à tort lui associer.

Nous l'avons vu plus haut, la tradition des études rousseauistes conciliait à grand peine la critique de la société et les louanges que lui prodiguait par ailleurs Rousseau au nom de son humanité. Si E. Cassirer restaure l'unité en l'œuvre de Rousseau, c'est toutefois sans véritablement rendre ce dernier à son temps : son éthique politique serait « révolutionnaire », sa condamnation de la société et sa défiance envers les arts et les sciences hérétiques, son recours au sentiment libèreraient son époque de l'intellectualisme, tout en préparant une ère nouvelle.

Dès lors, c'est bien à Rousseau en personne qu'E. Cassirer attribue la doctrine rousseauiste. Mais n'est-ce pas là en flagrant désaccord avec cette *nouvelle histoire de la pensée*, dont M. Foucault cherchait la promesse dans *La Philosophie des Lumières* ? Car l'examen de Rousseau ne fait certainement pas ici office d'illustration particulière, du simple reflet des « nécessités intrinsèques » du « discours-pensée ».

Mais E. Cassirer ne serait-il sur ce point plus consistant qu'il ne le paraît de prime abord ? Considérons, à titre d'illustration, la description que propose *La Philosophie des Lumières* d'un Rousseau sortant de son *sommeil dogmatique*. Cette rupture, nous le savons, aurait conduit ce dernier à une critique sociale marquée, dirigée selon E. Cassirer contre le consensus tacite de ses contemporains à propos de la bienfaisance de la société :

[Rousseau] ose rompre le lien considéré comme indissoluble. L'unité dont on admettait jusqu'alors naïvement et de bonne foi l'existence entre conscience morale et conscience culturelle en général, il la découvre problématique, contestable du tout au tout<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, p. 14.

<sup>210</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 345.

Son hétérodoxie est donc radicale. E. Cassirer cite alors une lettre à Malesherbes dans laquelle Rousseau raconte l'instant d'une inspiration décrite comme « subite » et le bouleversement ressenti à la découverte de la question soumise au concours par l'Académie de Dijon – une question à laquelle répondra son *premier Discours* : « tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières ; des foules d'idées vives s'y présentèrent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable. »<sup>211</sup> De ces célèbres propos, il serait sans doute futile de vouloir examiner la véracité. En revanche, fait intéressant, c'est sous forme d'étape d'interprétation que ce récit est intégré au texte d'E. Cassirer :

*Comme en une vision soudaine, Rousseau découvre l'horrible gouffre qui est resté caché aux yeux de ses contemporains qui l'ont frôlé sans penser à mal, sans pressentir le danger menaçant. (...) Le philosophe de la vie sociale doit alors céder le pas au philosophe de l'histoire et chercher par quelles voies la société est parvenue à sa forme présente et dévoiler ainsi les forces qui continuent de la mouvoir et de la gouverner*<sup>212</sup>.

Un coup de génie (au niveau de la doctrine) aurait donc mené Rousseau à une méthode (formellement) historique: une méthode de son temps, qui rapprocherait Rousseau de ses contemporains, pénétrés de cet « esprit analytique » décrit avec tant d'acuité par E. Cassirer. Ainsi s'expliquerait chez ce dernier le rapport entre textes d'exégèse rousseauiste et *nouvelle histoire* de la *Philosophie des Lumières* : précurseur de Kant, Rousseau penserait en solitaire dans un siècle (« Le problème Jean-Jacques Rousseau », « L'unité dans l'œuvre de Rousseau ») auquel il emprunterait toutefois les formes (*La Philosophie des Lumières*).

Il est donc manifeste, dans *La Philosophie des Lumières* comme dans les études au moins en partie dédiées à Rousseau, que la pensée *ne pense pas toujours toute seule*. En effet, E. Cassirer aurait pu « faire penser » Rousseau *avec* l'Académie de Dijon : ne se montra-t-elle pas, elle aussi – ou elle au moins – dubitative quant à savoir *si le rétablissement des sciences et des arts avait contribué à épurer les mœurs* ? Mais le commentateur a préféré « faire penser » le philosophe *contre* son temps, donnant – dans ce cas, tout au moins – la priorité à la doctrine (personnelle) sur la méthode (objective). En outre, c'est sur ce même plan de doctrine – ou plus exactement, à la source de la doctrine – qu'E. Cassirer assoit l'unité de l'œuvre rousseauiste. Ce qui lui octroierait cette unité, c'est cette « idée centrale déterminée<sup>213</sup> » – et déterminante, ajoutons-nous – qu'est l'idée de la liberté, que l'on pourrait qualifier d'« élémentaire » :

[Rousseau] a défini d'une façon claire et précise le sens spécifique et la signification fondamentale de son idée de la liberté. Liberté, pour lui, n'est pas synonyme d'arbitraire ; au contraire, ce terme repousse et exclut tout arbitraire. Il marque la soumission à une loi sévère, inviolable, que tout

<sup>211</sup> Deuxième lettre de Rousseau à Malesherbes du 12 janvier 1762, citée par E. Cassirer dans *La Philosophie des Lumières*, p. 346.

<sup>212</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 346 (c'est nous qui soulignons).

<sup>213</sup> Ernst Cassirer, « L'unité dans l'œuvre de Rousseau », p. 65.

individu se donne à lui-même. Ce n'est pas dans le fait de se détourner de cette loi, de s'en détacher, que réside le caractère vrai, le caractère essentiel de la liberté, mais bien dans le fait d'y *consentir* librement. Et c'est précisément ce caractère essentiel de la liberté qui doit être réalisé dans la volonté générale, dans la volonté de l'État<sup>214</sup>.

E. Cassirer applique-t-il à Rousseau la méthode d'analyse présumée caractéristique du XVIII<sup>e</sup> siècle ? L'unité de l'œuvre rousseauiste telle qu'il l'identifie apparaît, répétons-le, comme une unité « dialectique » qui ne se dégage pas d'une simple organisation en système des thèses affirmées dans tel ou tel texte, mais que l'on doit rechercher « dans le processus vivant de la formation des idées et du progrès dans la pensée<sup>215</sup> ». Un tel *processus vivant* expliquerait l'aspect hétéroclite de la pensée rousseauiste lorsqu'elle n'est envisagée qu'en surface, et sa réunification au sein d'une source profonde et... *personnelle*.

### **Le discours de la méthode**

L'histoire qui se retrancherait dans l'*espace autonome* du « *théorique* » est-elle praticable si le terrain d'étude se trouve délibérément réduit, après une époque, à la pensée d'un seul auteur ? E. Cassirer aurait-il pu étudier Rousseau autrement que dans sa singularité ?

Révélatrice nous semble dans ce contexte l'interprétation des textes rousseauistes telle que nous la trouvons chez Louis Althusser, dans ses cours d'agrégation dispensés en 1972 à l'École Normale Supérieure ; elle démontre en effet que l'ordre adopté par E. Cassirer (1. doctrine, 2. méthode) peut être inversé, et cela sans nuire pour autant à l'originalité de Rousseau. Rares sont en effet ceux qui égalent L. Althusser quant à laisser « penser la pensée toute seule ».

Nous disposons en effet des transcriptions de trois cours que L. Althusser, philosophe controversé, consacra à Rousseau. Procéder à leur comparaison afin d'y relever une éventuelle évolution de pensée et de méthode est bien entendu tentant. C'est en partie ce que propose Yves Vargas dans sa préface au dernier des trois cours, texte disponible au grand public depuis peu (2013) sous le sobre titre de *Cours sur Rousseau*<sup>216</sup>. Ainsi Y. Vargas identifie-t-il, entre autres, un progressif affaiblissement de la teneur marxiste inhérente à ces interprétations : à la différence du texte de L. Althusser de 1956<sup>217</sup>, et, dans une moindre mesure, de celui de

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 45–46.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>216</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, édition établie par Yves Vargas, Paris, Le Temps des Cerises, 2012.

<sup>217</sup> Une partie du cours portant sur « Les problèmes de la philosophie de l'histoire », enseigné par L. Althusser durant l'année universitaire 1955–1956, est consacrée à Rousseau, cf. Louis Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955–1972*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 107–127. On trouve par ailleurs dans le même volume un examen plus détaillé de la pensée de Rousseau (p. 300–368 du même

1966<sup>218</sup>, Rousseau apparaît dans le cours de 1972 « bien loin du marxisme et le professeur L. Althusser semble étrangement éloigné du philosophe communiste qui a fait sa réputation mondiale sur l'analyse des écrits de Marx, de Lénine ou de Mao<sup>219</sup> ».

Avec la distance d'un demi-siècle environ, il semble que l'audace de L. Althusser – celle d'une méthode, en l'occurrence – plus que la teneur marxiste de son propos en reste néanmoins le point le plus stimulant (cela vaut d'ailleurs aussi, croyons-nous, pour les analyses de Marx qui rendirent L. Althusser mondialement célèbre). La lecture althussérienne de Rousseau fut-elle toutefois elle aussi, après celle de Marx, « symptomale » ?

Il n'existe peut-être pas de réponse unique. La façon d'aborder cet auteur change entre 1966 et 1972, c'est-à-dire entre l'étude du *Contrat social* et celle du *Discours sur les origines de l'inégalité* ; L. Althusser atténue ainsi ses accusations dans ce dernier travail où la charge formulée contre un Rousseau supposé tenir un double langage n'est pas reprise. En 1966, c'était encore une « bévue » – le concept est central dans *Lire Le Capital*<sup>220</sup> –, incohérence significative identifiée dans le texte rousseauiste, qui « ouvrait » le texte à l'analyse pour trahir son *texte second*, et aussi sa propre fonction idéologique, première<sup>221</sup>. Au contraire, L. Althusser ignore presque ostensiblement en 1972 ce qu'un orthodoxe althussérien n'hésiterait pas à traiter de « symptôme » : il manifeste ainsi son estime à Rousseau en lui attribuant « une conscience extraordinairement aigüe de [la] nécessité et de [l']impossibilité, c'est-à-dire de [la] précarité » du monde qu'il cherche à (re)construire<sup>222</sup>.

Et pourtant, l'interprétation de 1966 converge parfaitement, en un certain sens, avec la présentation du philosophe proposée en 1972 : alors qu'elles ne s'appuient pas sur les mêmes textes (le *Contrat social* en 1966, donc, le *Discours sur l'origine de l'inégalité* six ans plus tard), les deux analyses tentent en effet de saisir le mouvement créateur de la pensée rousseauiste ou, en termes mieux choisis, – et nous emprunterons une fois encore à M. Foucault sa formule – surprendre *la pensée en train de penser toute seule*.

Le terme de « démasquer » ne nous paraît pas trop osé pour caractériser le traitement réservé à Rousseau en 1966. La lecture en est originale à la fois du point de vue de sa méthode

---

volume) sur lequel L. Althusser serait revenu dans son cours de 1965–1966. Ce texte n'est pas identique à celui que nous commentons plus loin, publié sous forme d'article dans les *Cahiers pour l'Analyse*.

<sup>218</sup> Louis Althusser, « Sur le Contrat Social (Les décalages) », *Cahiers pour l'Analyse*, n°8, mai-juin 1967, p. 5–42. Le texte a fait l'objet d'une nouvelle édition en 2008 : Louis Althusser, *Sur le Contrat social, précédé de Troublante clarté* (par Patrick Hochart), Houilles, Éditions Manucius. Nos citations se réfèrent à l'édition originale.

<sup>219</sup> Yves Vargas dans la préface à Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 35.

<sup>220</sup> Louis Althusser (et al.), *Lire le Capital*, Paris, Presses universitaires de France, 1996 (édition revue et corrigée).

<sup>221</sup> C'est la volonté que manifeste Rousseau de remédier à l'état d'une totale aliénation (l'état naturel) par une autre forme d'aliénation totale, le contrat social, qui peut être identifiée comme cette « bévue ». L'aliénation devrait ainsi être corrigée par une autre aliénation.

<sup>222</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 183.



et à ses conclusions. Commençons par la fin : selon L. Althusser, et à l'encontre d'une conviction répandue chez les lecteurs de Rousseau, le *Contrat social* ne propose pas d'alternative heureuse pour le développement réel des sociétés, dont le deuxième *Discours* révélerait les principes. En réalité, Rousseau travaillerait dans ce texte à *dissimuler* la véritable histoire de l'humanité, à l'évidence abominable, au moyen d'une construction idéologique. Il réussirait en effet à discréditer les intérêts de classe au motif de leur prétendu effet désagréatif (l'intérêt *général* reçoit la priorité absolue sur l'intérêt particulier disgracié), et priverait ainsi de leurs armes ceux qui avaient été abusés de tout temps. Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, pourtant, Rousseau avait fait preuve de sa lucidité :

...le riche pressé par la nécessité, conçoit enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces même de ceux qui l'attaquoient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui étoit contraire. (...) « Unissons-nous », leur dit-il, « pour garantir de l'oppression le foible, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient... »<sup>223</sup>

Or, l'auteur s'était finalement trouvé dans l'incapacité de camoufler cette escroquerie originelle, pour la simple et bonne raison que cette opération était *impossible*. De là le *transfert* observable à l'échelle de son œuvre : selon L. Althusser, cette impossibilité de principe explique l'ultime retraite de Rousseau dans la littérature.

C'est moins toutefois ce prétendu échec que la force dynamisante de son principe qui retiendra ici notre attention. Dans l'examen qu'il consacre au *Contrat social*, L. Althusser invite ses lecteurs à considérer la théorie de Rousseau comme une construction à plusieurs couches s'apposant les unes aux autres chaque fois que la *contradiction fondamentale* – sous une forme toujours inédite mais au fond identique – pousse la pensée en avant et l'entraîne, immanquablement, dans une nouvelle impasse. L. Althusser appelle « décalages » ces réactions aux incohérences, paradoxes ou contradictions inhérents à la théorie rousseauiste, dont la croissance est attribuable, paradoxalement, aux tentatives de résoudre ces inconvénients qui développent sa doctrine sans réussir à la corriger définitivement (le paradoxe de l'aliénation totale étant en quelque sorte à l'origine même de ce mouvement de rattrapage : comment se résigner au fait qu'au « problème posé par l'état d'aliénation universelle qui définit l'état de guerre<sup>224</sup> », Rousseau apporte une solution consistant précisément en l'aliénation totale requise par le contrat social ? « L'aliénation totale est la solution à l'état d'aliénation totale »,

---

<sup>223</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'Inégalité*, p. 177.

<sup>224</sup> Louis Althusser, « Sur le Contrat Social (Les décalages) », p. 16.

observe L. Althusser<sup>225</sup>). On a ainsi affaire à une « chaîne de décalages » qui ne cesse de s'allonger sous l'impulsion de son propre poids, jusqu'à sa déchirure finale (le *transfert*).

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail des différentes étapes de cette pensée qui n'arrive pas à se refermer. Nous souhaitons en revanche attirer l'attention sur le type d'explication que L. Althusser propose du *Contrat social* lorsqu'il amène sa doctrine à se voir pour ainsi dire tissée par une force poétique interne d'origine logique. La même croissance de la théorie – croissance immanente, comme poussée par l'instabilité de ses accomplissements eux-mêmes – pourrait en fait être observée dans le second *Discours* de Rousseau, étudié par L. Althusser en 1972. Chose importante, cette force interne créatrice de la doctrine ne sera plus attribuée, dans ce nouveau texte, à la turbulence des paradoxes et contradictions, mais aux *exigences de la méthode*. On retrouve d'ailleurs dans cette analyse althussérienne du second *Discours* certains thèmes chers à E. Cassirer qui reste ici, malgré nos détours, notre référence principale.

Le sentiment (le cœur) joue pour le Rousseau de L. Althusser un rôle tout aussi important que celui qui peut être lu dans l'interprétation d'E. Cassirer. Aussi important, certes, mais différent :

Le cœur chez Rousseau est une puissance philosophique, la puissance qui résout les antinomies de la raison et de la société, la puissance de l'origine vraie, séparée, pure, pure de toute contamination de la dénaturation et de son effet, la projection circulaire du résultat dans l'origine. Puissance de l'origine séparée, pure, le cœur est proprement la puissance du concept pur d'origine...<sup>226</sup>

Prenons garde : la puissance philosophique, le cœur – ou le sentiment – ne constitue pas selon Althusser un point de départ, une origine, mais la *puissance du concept pur d'origine*. Le cœur, ce serait l'instrument auquel aurait eu recours Rousseau pour éviter les erreurs de ses prédécesseurs, lesquels n'auraient pas su tenir leurs engagements *méthodologiques*.

En effet, c'est à partir de la méthode rousseauiste et de ses exigences que L. Althusser reconstruit le second *Discours*. Rousseau, loin de s'abstraire de la norme épistémique de son époque, non seulement accepte pleinement la démarche génétique mais en radicalise même l'application, critiquant ses prédécesseurs (Locke, Grotius, Hobbes) au titre de leur impureté méthodologique. Or, cette dernière nécessiterait bien davantage qu'un supplément de vigilance pour être conjurée. Personne n'a su accéder, selon Rousseau, à l'état de nature dans sa véritable virginité ; toutes les tentatives ont échoué en tant qu'elles profanaient le « passé » par le biais du présent. L. Althusser remarque alors que Rousseau, qui ne s'était pas contenté de formuler des critiques, avait cherché les causes de ces échecs récurrents et en était arrivé à

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>226</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 94.

la conclusion que ce n'est pas à un manquement à la raison mais à la raison elle-même que ces erreurs devraient être imputées : à l'état naturel, il n'y aurait pas de place pour la raison. Mais comment alors ne pas « contaminer » ce monde présocial, alors que seule la raison peut nous y conduire ? Si l'état de nature est à jamais dépassé, s'il est radicalement *autre*, comment alors l'entrevoir sans le pervertir ?

Il faut donc penser une tout autre origine et y accéder par de tout autres moyens. Une toute autre origine, c'est-à-dire un état de nature, parce qu'il faut remonter à l'état de nature, mais qui ne pourra pas avoir pour contenu la projection de l'état social présent, et qui ne mettra pas en œuvre le résultat de l'origine comme sa propre origine. Et il faudra y accéder par de tout autres moyens que par la raison, c'est-à-dire non plus par la raison raisonnante mais par une autre faculté, par une autre puissance<sup>227</sup>.

Pour remonter à cet « état de *pure nature* » (concept central du second *Discours*, selon L. Althusser), Rousseau fera précisément appel au *cœur*, au sentiment intérieur, seul apte selon lui à assurer un accès direct et immédiat à la nature.

Nous voilà donc revenus au motif d'E. Cassirer, dont l'interprétation change pourtant radicalement. Sans dénier nécessairement la raison, l'appel au cœur mène Rousseau hors de la philosophie des Lumières, d'après L. Althusser : nous l'avons vu plus haut, E. Cassirer n'en jugeait pas autrement. À la différence de ce dernier, toutefois, L. Althusser inscrit cette sortie du XVIII<sup>e</sup> siècle au sein même de sa logique propre :

Le cœur est la pureté du concept, c'est la solution à la fois nécessaire et impossible, découverte par une voie nouvelle<sup>228</sup>.

Une *solution à la fois nécessaire et impossible*. Car c'est la conformité de la méthode rousseauiste avec son époque, son rigorisme, qui réside selon L. Althusser à l'origine de sa dissidence. L'appel au *cœur* constitue selon lui la « solution nécessaire » à un problème surgi dans le cadre d'un recours tout à fait régulier à la méthode dominante de ce temps. Et *nécessaires* seront aussi de nombreux détails inhérents à la théorie rousseauiste et à sa narration, qu'il lui faudra *découvrir* plutôt qu'*inventer* à son gré.

L'interprétation tout entière du second *Discours* telle que proposée par L. Althusser semblera découler presque mécaniquement de cette première nécessité – dictée par la méthode analytique –, celle de remonter à l'origine : une nécessité dont Rousseau sera seul à accepter pleinement les conditions, bien qu'elles tendent au paradoxe :

Or l'état de pure nature a un statut paradoxal. Pourquoi ? Parce que l'origine, premièrement, doit être origine, et deuxièmement elle ne doit pas contenir sous forme abstraite le résultat lui-même,

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 90.

nous le savons. Conséquence : elle doit donc être le non-résultat, c'est-à-dire la négation du résultat, c'est-à-dire le néant du résultat<sup>229</sup>.

Ce n'est qu'en apparence que se répéterait ici la situation rencontrée par L. Althusser dans l'examen qu'il consacrait au *Contrat social* dans lequel, nous nous en souvenons, à défaut de pouvoir résorber le *paradoxe fondamental* (réparer l'aliénation par l'aliénation), Rousseau ne pouvait que se laisser entraîner à sa suite sans jamais réussir à le consommer définitivement. La situation ne se présente pas de la même façon dans le second *Discours*. Le paradoxe n'y sera en effet qu'apparent : Rousseau trouve une « interprétation » efficace de cette origine censée être exempte de toute trace du résultat auquel elle va donner la naissance, et cela lorsqu'il peuple l'état de nature par un homme aux qualités inemployées, en quelque sorte en attente d'un autre monde, et situe cet homme dans un environnement respectueux de sa particularité (la forêt)<sup>230</sup>.

Ce qui relie en revanche les deux analyses althussériennes tout juste passées en revue, c'est le fait que Rousseau s'y trouve moins présenté en génie inspiré et souverain qu'en penseur *contraint*<sup>231</sup>, bien que *novateur*. Après la force de l'incohérence logique existant au niveau des concepts (dans le *Contrat social*), ce serait celle d'une *méthode* qui pousserait Rousseau à développer sa doctrine. Cela dit, non seulement cette dernière méthode lui dicterait l'architecture concrète de l'état de nature, mais elle le pousserait aussi – et c'est là ce qu'Althusser considérerait certainement comme sa découverte personnelle – à devenir un authentique penseur de l'historicité (comme l'état de nature ne doit rien contenir du résultat finalement atteint, ce n'est qu'en vertu des véritables *événements* que l'histoire pourrait avancer)<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 113.

<sup>230</sup> Nous développerons plus loin ce point.

<sup>231</sup> « Voilà donc avec quelques détails toutes les déterminations que Rousseau est contraint de déduire comme autant de conditions *a priori* pour répondre à la question de l'état de pure nature. Cette question est : que doit être l'homme et que doit être la nature et que doit être le rapport de l'homme à la nature, pour que les hommes n'aient entre eux aucun rapport, pour que l'état de pure nature soit un état de néant de société ? » (Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 172)

<sup>232</sup> « La problématique, c'est alors la position de la question de l'existence, des formes de l'avènement, des formes de l'avoir lieu, des formes du surgissement de l'existence. Et à partir de ce moment-là la genèse devient une genèse réelle, elle se passe dans un temps réel – même si celui dont parle Rousseau est mythique – des phénomènes réels, matériellement distincts, matériellement distinguables. » (*Ibid.*, p. 122–123) Et plus loin : « C'est pourquoi on peut dire que Rousseau est le premier théoricien qui ait pensé l'histoire sous la catégorie de la négation de la négation et qui ait pensé le procès historique comme un procès de développement antagoniste dans lequel la nature est niée, la négation est niée et la nature originale est restaurée sur de nouveaux fondements. » (p. 128)

Si, au cours de cette dernière partie de notre premier Livre, nous avons tenté de reporter l'intérêt habituel que suscite la *doctrine* de la philosophie du contrat social à la *méthode* de son élaboration, c'était pour pouvoir à présent mieux interroger la logique de son discours, et disons même – nous empruntons ici à L. Althusser une formule que nous trouvons particulièrement perspicace – pour nous mieux préparer à entendre « le discours de cette logique »<sup>233</sup>. Voilà la leçon que nous aurons à garder à l'esprit pendant nos analyses des textes de Hobbes et de Rousseau auxquels nous nous ménagerons un meilleur accès, nous l'espérons, en nous appuyant sur des considérations méthodologiques, mais aussi, plus tard, pendant notre irruption dans le siècle sociologique, avec nos relectures de Herbert Spencer et d'Émile Durkheim : une méthode reste rarement muette, c'est donc selon son discours que là où elle se dérobe à la vue, on pourra espérer la reconnaître. N'est-ce pas là, après tout, l'idée qui sous-tendait déjà, sans être portée à la pleine lumière, notre invitation à chercher derrière les dichotomies historiques identifiées dans la sociologie classique, la force de la même méthode qui conduisait les contractualistes à concevoir deux états, et deux seulement, de l'humanité ? De Hobbes et de Rousseau dont nous étudierons à présent la pensée, et cela bien plus minutieusement que nous l'avons fait jusqu'ici, c'est l'idiome de la méthode analytique que nous souhaitons apprendre afin de nous disposer à le reconnaître, plus tard, là où il ne parlera pas seul.

---

<sup>233</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 140.

**LIVRE II**  
**- ÉLÉMENTS D'UNE MÉTHODE ANALYTIQUE -**



**PARTIE IV**  
**L'ANALYSE DANS LES PHILOSOPHIES DU CONTRAT SOCIAL I :**  
**THOMAS HOBBS**

« La philosophie naturelle est toute jeune, mais la Philosophie Civile est encore plus jeune qu'elle car elle n'est pas plus ancienne (...) que mon propre livre *De Cive* », lit-on dans la préface aux *Elements of Philosophy* de Thomas Hobbes, ouvrage daté de 1655<sup>234</sup>. Le plus souvent, nul ne conteste cette primauté qui ne constitue après tout, dans l'étude de la méthode effectivement mise en œuvre dans la philosophie politique hobbésienne, qu'un détail de prestige. Hobbes se croyait en tout cas le premier à transposer la méthode scientifique inspirée par la physique galiléenne à un nouvel objet – l'homme ; mais quelle efficacité doit-on reconnaître à cette dernière ?

Pris dans le sens de la capacité à engendrer une doctrine, le terme d'*efficacité* nous renvoie à une idée déjà rencontrée chez Ernst Cassirer qui, nous nous en souvenons, expliquait par le radicalisme logique l'assimilation, chez Hobbes, du contrat social au contrat d'esclavage. Selon E. Cassirer, on pourrait en effet rendre compte de certains traits de la doctrine politique hobbésienne – qui en sont, par ailleurs, parmi les plus caractéristiques – comme de conséquences directes de sa méthode<sup>235</sup>. Léo Strauss se dresse en revanche résolument contre ce type de lecture. Tout en rappelant à son tour l'originalité méthodologique que Hobbes entendait introduire dans l'étude de l'homme (et de son État), L. Strauss relègue la méthode au second plan, derrière la doctrine qui échapperait en réalité à un quelconque déterminisme. Considérer la priorité de l'individu sur l'État, la conception de l'individu comme être asocial, le caractère antithétique des relations de l'état de nature et de l'état politique, mais aussi et plus largement la conception de Léviathan en tant que tel comme autant d'éléments de la doctrine politique hobbésienne auxquels la méthode en quelque sorte *première* devrait inévitablement conduire, voilà qui reviendrait à forger un jugement trop hâtif :

Mais il est évident que la méthode n'est pas sa seule, ni même sa plus importante caractéristique. Précisément du fait de l'hypothèse de la méthode « résolutive-compositive » – et nullement du fait de l'hypothèse de la méthode « génétique » d'Aristote –, la question du but et de la teneur de la volonté individuelle, de la volonté de l'homme dans l'état de nature, devient décisive pour le

---

<sup>234</sup> « Natural Philosophy is therefore but young; but Civil Philosophy yet much younger, as being no older (I say it provoked, and that my detractors may know how little they have wrought upon me) than my own book *De Cive*. » (Thomas Hobbes, « Epistle Dedicatory » to *Elements of Philosophy*, in *English Works of Thomas Hobbes*, édition établie par William Molesworth, vol. 1, London, John Bohn 1839, p. ix)

<sup>235</sup> Voir *supra*.



développement concret de l'idée d'État. Et la réponse à cette question décisive n'est pas clairement dictée d'avance par la méthode<sup>236</sup>.

Lorsqu'on s'intéresse à l'efficacité de la méthode dont se réclame une philosophie, difficile d'assurer le succès d'une démarche qui consiste à raisonner en termes de stricte primauté ou de « dictat ». Nul « réductionnisme méthodologique » ne se cachera d'ailleurs derrière la nôtre ; ainsi, nous ne chercherons pas à critiquer ceux qui se consacrent à l'étude de la doctrine politique hobbésienne – on ne peut que très bien comprendre pourquoi il en est ainsi – mais tiendrons à rappeler que derrière la doctrine se trouve une méthode, forte elle-même d'une histoire et d'un avenir propres. Cela dit, le plan des idées ne se trouvera pas entièrement laissé pour compte au cours des pages suivantes. En ce qui le concerne, la méthode est structurante ; dans cette mesure, la mettre en relief est susceptible de livrer certaines des clés d'une meilleure interprétation des éléments de la doctrine, d'autant mieux appréhendés qu'ils pourront être localisés selon des repères « méthodologiques ». C'est une méthode – méthode analytique sous une de ses formes – que nous demandons à Hobbes de nous apprendre ; et c'est en examinant non seulement son épistémologie mais aussi sa philosophie que nous suivrons ses enseignements.

Cela dit, méthode scientifique n'est pas nécessairement synonyme d'exposition ordonnée : dans « The Difficulties of Hobbes Interpretation »<sup>237</sup>, Deborah Baumgold rend compte de la pratique d'écriture hobbésienne qu'elle propose d'appeler, après Harold Love, « serial composition ». Cette pratique courante, rappelle D. Baumgold, dans les écrits médiévaux et dans ceux de la première modernité serait à l'origine d'une certaine instabilité des textes, de leurs répétitions et de leurs incohérences, lesquelles semblent peu gêner leurs auteurs. Ainsi, par sa pratique même de l'écriture, Hobbes introduirait des incohérences dans ses ouvrages, et cela en apportant des ajouts à un texte déjà rédigé sans retravailler systématiquement ce dernier en conséquence :

Par conséquent, une composition sérielle de textes de cet ordre devait aboutir à une inconsistance problématique observable à la fois entre et au sein des ouvrages. Les *Elements of Law* (1640), *De Cive* (1642, avec une deuxième édition de 1647) et *Léviathan* ont été produits en plusieurs langues au cours de la longue décennie de la Guerre Civile et la publication d'ouvrages associés s'était prolongée jusqu'en 1668. Pareille histoire éditoriale ferait redouter, pour n'importe quel auteur, l'existence d'incohérences progressivement installées d'un ouvrage à l'autre, à mesure que la pensée de l'auteur se développe et change. Dans le cas de Hobbes, le contexte tumultueux qui motivait nombre de changements dans ses arguments ne faisait que démultiplier les occasions offertes aux incohérences. Mais c'était son habitude que d'intégrer le nouveau dans l'ancien, habitude qui rendait les modifications apportées aux textes sources d'incohérences internes tout aussi bien

---

<sup>236</sup> Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, traduit de l'anglais et de l'allemand par André Enegren et Marc B. de Launay, Paris, Éditions Belin, 1991, p. 17.

<sup>237</sup> Deborah Baumgold, « The Difficulties of Hobbes Interpretation », *Political Theory*, vol. 36, n°6, 2008, p. 827–855.

qu'externes. Du maintien des formulations anciennes aux côtés des nouvelles provenaient des complications, si ce n'est des contradictions<sup>238</sup>.

Les incohérences constatées dans l'œuvre de Hobbes s'expliqueraient donc peut-être moins, soutient D. Baumgold, par une quelconque raison profonde que par ladite pratique d'écriture. Les implications de cette thèse sont de taille. Tout d'abord, cela contrarierait la possibilité que nous avons d'affirmer, sur le simple constat d'inconséquences, que se joue un changement de programme d'une œuvre à l'autre. Les années 1640 (qui séparent *The Elements of Law* et *De Cive* d'un côté, *Léviathan* de l'autre) auraient dès lors peut-être été pour Hobbes moins révolutionnaires que ce que l'on en dit d'habitude (D. Baumgold semble ici accepter la thèse de Lodi Nauta, tout en la complétant par son propre argument). La seconde conséquence consiste en une nouvelle perception du texte. « Dans le cas de la plupart des classiques de la tradition de la théorie politique, la question de savoir ce qui constitue le texte n'apparaîtrait jamais. Or, dans le cas de *Léviathan*, elle est fondamentale. »<sup>239</sup> Le texte n'est plus un tout homogène mais un artefact à plusieurs couches, dont les passages ne s'enchaînent pas nécessairement dans un ordre logique (déductif).

Les différentes façons dont Hobbes traite du « moment » où s'établit le contrat social sont érigées par D. Baumgold en exemple paradigmatique d'une telle évolution, dont il est loisible de rendre compte par cette pratique particulière d'écriture. Si, chez Hobbes, la conclusion du contrat est décrite de façon de plus en plus riche et précise (nous prenons en compte *Elements*, *De Cive* et *Léviathan*), elle devient aussi de plus en plus problématique dans la mesure où la formulation de *Léviathan* regroupe à la fois les éléments issus des formulations précédentes (le principe de la non-résistance) et une innovation (l'autorisation des sujets aux actions du souverain) jugée par D. Baumgold, dans un certain sens, superflue et perturbatrice. En effet, cette évolution engendrerait aux dires de l'auteur une double justification de la souveraineté inconditionnelle dans *Léviathan* et conduirait à une image incohérente [*inconsistent*] du rapport entre gouvernant et gouvernés<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 828–829 : « Hence the upshot of serially composing works in this fashion was to make inconsistency problematic both between and within works. *The Elements of Law* (1640), *De Cive* (1642, with a second edition in 1647), and *Leviathan* (1651) were produced in several languages over the course of the long Civil War decade, and publication of related works continued through 1668. For any author, such a publication history could be expected to breed problems of inconsistency between works as the author's thinking changes and develops over time. In Hobbes's case, the tumultuous context, to which many changes in his arguments responded, only increased the occasions for inconsistency. But it was his habit of slotting new material into old that made changes between works into source of internal as well as external inconsistency. When he left old formulations standing next to new ones, the upshot was at least complication and, sometimes, contradiction. »

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 828 : « In the case of most classics in the tradition of political theory, the question of what constitutes the text would never arise. But in the case of *Leviathan*, it is basic. »

<sup>240</sup> Cf. *ibid.*, p. 843.

Dans ces conditions, la question de la juste interprétation d'un texte s'impose avec une force nouvelle. Chercher à distinguer les différentes couches du texte (D. Baumgold donne à cette pratique le nom de l'*archéologie textuelle*) apparaît comme une étape d'autant plus importante que ce genre d'analyse permet d'écarter certaines affirmations herméneutiques fortes tout en s'appuyant sur la « plausibilité textuelle ». La thèse selon laquelle la théorie politique de Hobbes serait fondamentalement religieuse (thèse motivée par l'importance que revêt le sujet de la religion dans *Léviathan*) s'avère ainsi peu convaincante selon D. Baumgold, puisqu'entre *Elements*, *De Cive* et *Léviathan* peut être constatée une continuité (assurée par la pratique de composition), et puisque le sujet de la religion dans l'ouvrage-source, les *Elements*<sup>241</sup>, occupe si peu de place. Précisons que cette conclusion n'empêchera toutefois pas D. Baumgold de présenter la religion comme un thème « dynamique » crucial dans *De Cive* et *Léviathan*, mettant ainsi en œuvre un critère différent de la bonne interprétation, malheureusement assez vaguement défini à nos yeux, à savoir la « spécificité textuelle<sup>242</sup> ».

On ne saurait assez souligner l'importance de ces observations (qu'il faudrait bien sûr soumettre à l'épreuve de la critique) pour l'*interprète* de Hobbes. En revanche, quelles leçons en tirer pour l'épistémologue une fois le plan herméneutique abandonné ? Ce dernier, à n'en pas douter, ne peut pas aller jusqu'à se désintéresser de la doctrine, bien qu'il ne s'agisse pas de son objet premier. Il sera toutefois moins sensible aux « incohérences » que l'interprète, que toute irrégularité inquiète comme il se doit et qu'il doit *au moins* expliquer (c'est la voie choisie par D. Baumgold). L'épistémologue, dira-t-on même, peut presque se sentir rassuré par ladite pratique de la « composition sérielle » : n'implique-t-elle pas qu'une certaine stabilité régit à la fois le projet intellectuel de l'auteur étudié et la démarche qu'il a choisie pour sa réalisation ? Apporter des ajouts au texte plus ancien, c'est peut-être s'exposer au risque de produire des incohérences ; mais n'est-ce pas aussi confirmer la validité subjective de sa démarche originelle ?

Dans cette partie de notre étude hobbésienne, il sera peu question de doctrine politique ; parce que nous la supposons, par ailleurs, suffisamment connue (s'entend, suffisamment par rapport aux exigences de notre exposé), nous nous en écartons moins par mésestime que pour pouvoir focaliser notre attention sur la méthode qui l'étaye, ainsi que sur son économie. Hobbes s'est montré relativement disert à propos de la méthode scientifique

---

<sup>241</sup> Cf. *ibid.*, p. 846.

<sup>242</sup> Il s'agit pour l'interprète, semble-t-il, d'élargir sa perspective pour prêter attention non plus seulement à ce qui procure à la théorie « incarnée » dans le texte (*the textual embodiment of the theory*) sa nature générale (pour la théorie hobbésienne, par exemple, être ou ne pas être fondamentalement religieuse), mais aussi à ce qui la fait avancer (la religion comme thème « dynamique »). Si nous lisons bien la proposition de Baumgold, c'est certainement en ce point que les principes de notre propre démarche rejoignent ceux de cette auteur.

qu'il entendait employer dans son travail : de là l'organisation de notre texte, dans lequel nous résumerons d'abord (en plusieurs étapes) les positions épistémologiques et méthodologiques de Hobbes telles qu'elles se trouvent enseignées dans ses écrits (notamment *Léviathan* et *De Corpore*), pour tâcher, dans un deuxième temps, d'apporter plus de lumière à l'économie de *Léviathan* et de mettre en évidence les principes de l'argumentaire (la méthode analytico-synthétique et ses règles) qui le sous-tend.

### **L'analogie comme méthode ?**

La composition du *Léviathan* est bien connue des spécialistes comme des non-spécialistes : à une première partie consacrée à l'homme – qu'on y trouve notamment décrit du point de vue de sa constitution psychique et intellectuelle (ses idées, sa langue, ses passions, sa science, sa religion) et morale (ses lois naturelles) – succède une seconde que son objet, la « communauté » (*Commonwealth*), ancre dans le champ de la philosophie politique. La transition entre ces deux blocs est assurée par le célèbre chapitre XVII, où les hommes s'unissent enfin sous l'effet du renoncement consenti aux droits absolus reçus de la nature :

Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière*<sup>243</sup>.

Au fil des quatorze chapitres qui constituent la deuxième partie de l'ouvrage, Hobbes déploie une description de ce nouveau monde habité par le Léviathan, le dieu mortel « auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection<sup>244</sup> ». Ce texte, relu et commenté à d'innombrables reprises, contraste avec les troisième et quatrième (la dernière) parties de l'ouvrage, longtemps restées sans attrait pour les spécialistes. Bien qu'elles représentent près de la moitié de l'ouvrage, ces deux parties qui recèlent l'idée de l'« État chrétien » et exposent la théologie hobbésienne ont été en effet jusque récemment largement négligées, sous prétexte de leur caractère accessoire, du moins caduc. Le fait que plusieurs éditions abrégées aient pu les omettre par le passé – ainsi que nous le rappelle Patricia Springborg dans son introduction à la *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*<sup>245</sup> – est à cet égard révélateur.

---

<sup>243</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, ch. XVII, § 13, p. 177 (ouvrage désormais cité *Léviathan*).

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>245</sup> Cf. Patricia Springborg, « General Introduction », in P. Springborg (dir.), *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 1.

C'est à dessein que nous avons jusqu'ici passé sous silence l'« Introduction » de l'ouvrage qui, limitée à deux pages dans notre édition, résiste avec ténacité à toute interprétation unanime. Deux raisons nous poussent à l'examiner en ce lieu, bien que tant d'autres critiques s'y soient essayés avant nous, dans le détail. Notre première motivation est simple : toute étude de *Léviathan* attentive à sa méthodologie trouve en ces quelques pages un précieux matériau. En effet, Hobbes s'y réclame de la méthode introspective, et cela avec une exclusivité sujette à intriguer les commentateurs. Ces quelques paragraphes préliminaires fonctionnent en réalité comme une mise en garde devant la fausse transparence du texte, dont les prémices méthodologiques exigent manifestement une interprétation. La seconde raison de l'intérêt particulier que nous portons à ces pages introductives est plus spécifiquement liée au sujet général du présent travail : c'est dans ce texte liminaire qu'est établie la comparaison hobbésienne de l'État et du corps (mécanique), comparaison dont la négligence serait d'autant plus à blâmer que nous prévoyons de conduire notre étude jusqu'au biologisme sociologique d'un Herbert Spencer peu frileux devant la métaphore.

On s'imagine souvent que se reflète dans le plan de *Léviathan* (d'ailleurs repris dans *De Cive*, constitué de trois parties consacrées respectivement à la « Liberté », la « Souveraineté » et la « Religion ») l'idée de la construction de l'État initiée par l'homme naturel, donc l'individualisme fondamental hobbésien. Si cette observation n'est pas à proprement parler fausse, elle n'est pas non plus complète. En effet, le Léviathan n'est pas seulement une création de l'homme, mais – apprend-on dans le tout premier paragraphe du texte considéré – son double, créé à son image : l'homme créé à l'image du Dieu éternel devient créateur de sa propre image, qu'il appelle d'ailleurs, ainsi que nous l'avons vu, le Dieu mortel. Il est important d'insister sur ce point : l'État n'est pas seulement œuvre humaine, il est lui-même en quelque sorte humain, il est un *homme* artificiel :

La nature, cet art par lequel Dieu a produit le monde et le gouverne, est imitée par l'*art* de l'homme en ceci comme en beaucoup d'autres choses, qu'un tel art peut produire un animal artificiel. (...) Mais l'*art* va encore plus loin, en imitant cet ouvrage raisonnable, et le plus excellent, de la nature : l'*homme*. Car c'est l'art qui crée ce grand LÉVIATHAN qu'on appelle RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (CIVITAS en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection duquel il a été conçu...<sup>246</sup>

Dans quelle mesure faut-il prendre au sérieux cette analogie ? En d'autres termes, pour nous : doit-on considérer l'*homme* tel qu'étudié dans la première partie de l'ouvrage non seulement comme le créateur (*artificier*) et la matière (*the matter thereof*) de la société (double rôle que lui attribue l'« Introduction », qui présente le plan de l'ouvrage), mais aussi comme son *modèle* ?

---

<sup>246</sup> *Léviathan*, « Introduction », p. 5.

Hobbes développe immédiatement son analogie, donnant par là même une indication relativement opératoire à qui entend rapidement se faire une idée de l'autorité potentiellement exercée, tout au long de son texte, par cette comparaison entre homme et État. Voici le tableau des équivalences explicitement établies par Hobbes dès son « Introduction » :

SOCIÉTÉ	HOMME
souveraineté	âme
magistrats, fonctionnaires	articulations
récompense, châtiment	nerfs
prospérité, richesse ( <i>wealth, riches</i> )	force
sauvegarde du peuple ( <i>salus populi</i> )	son occupation
conseillers	mémoire
équité, lois	raison, volonté
concorde	santé
troubles civils	maladie
guerre civile	mort
pactes, conventions ( <i>covenants</i> )	« <i>Fiat</i> », « <i>Faisons l'homme</i> » <sup>247</sup>

Dans quelle mesure l'ouvrage s'appuie-t-il sur ces correspondances ? Même un rapide examen de ses parties dans lesquelles il est plus particulièrement question des éléments énumérés dans ces deux listes est suffisant pour obtenir une première réponse. Hobbes considère-t-il véritablement l'*homme* comme *modèle* pour la société, qui n'en serait que la forme agrandie, ainsi que le laisse entendre la désignation d'*homme artificiel* ? L'enjeu n'est pas négligeable : en filigrane se trouve posée la question de savoir si l'étude de l'homme, au programme de la première partie de l'ouvrage, pourrait être présumée *structurante* pour l'étude de la société entreprise dans la partie subséquente.

En réalité, ni la comparaison des tables des matières des deux parties concernées, ni le suivi systématique des équivalences établies dans l'« Introduction » ne favorisent une telle hypothèse. On s'aperçoit en effet facilement que les correspondances mentionnées plus haut ne se trouvent que partiellement reprises dans le corps de *Léviathan* ; en outre, même lorsqu'elles s'y trouvent remobilisées, les métaphores organiques y exercent une fonction plus rhétorique que réellement épistémique. L'analogie entre le *conseiller* et la *mémoire* en constitue un bon exemple : en effet, si Hobbes reproduit ce rapprochement dans le chapitre XXV de sa deuxième partie, ce n'est qu'après avoir assez longuement discuté le rôle qui incombe au conseiller du souverain, donc seulement après avoir explicité une fonction que l'analogie anthropomorphique n'a plus qu'à illustrer. La citation ci-dessous en apporte un éloquent témoignage :

---

<sup>247</sup> Cf. *ibid.*, p. 6–7.

L'expérience, en effet, n'étant que la mémoire des conséquences des actions semblables précédemment observées, et le conseil n'étant que les paroles qui font connaître cette expérience à autrui, les qualités [Vertues] et défauts du conseil sont les mêmes que les qualités et défauts intellectuels. Et, s'agissant de la personne de la République, ses conseillers lui tiennent lieu de mémoire et de discours mental<sup>248</sup>.

Or, il se trouve qu'aucune des caractéristiques du *bon* conseiller énumérées une fois ladite comparaison énoncée (en l'occurrence : les intérêts de ce dernier doivent s'accorder avec ceux de la personne conseillée, son langage doit être clair et univoque, ses expériences personnelles doivent être riches et ses idées instruites par les réflexions qu'inspirent les expériences des autres, etc.) n'est mise en parallèle avec celle de la *bonne* mémoire. Admettons qu'on aurait peut-être quelque peine à trouver de telles équivalences. Mais telle ne doit pas être notre première préoccupation : l'essentiel, c'est que l'analogie entre conseiller du souverain et mémoire ne soit dotée chez Hobbes que de peu d'efficacité théorique – si tant est qu'elle en ait. Un autre exemple, choisi cette fois hors de la liste des correspondances établies dans l'« Introduction » (de telles « innovations », soit dit en passant, ne sont pas rares dans le cours du *Léviathan*), illustrera à son tour – et avec plus de netteté peut-être – l'usage rhétorique (et non pas épistémique) de l'analogie organique. Cette fois-ci, ce sont les ministres publics qui se voient comparés aux mains, elles aussi *instrument d'exécution* de la volonté centrale :

Sont également des ministres publics tous ceux qui ont reçu du souverain autorité pour assurer l'exécution des jugements rendus, pour publier les ordres du souverain, pour réprimer les troubles, pour appréhender et incarcérer les malfaiteurs, et pour accomplir d'autres actes visant à la conservation de la paix. En effet, tout acte qu'ils accomplissent en vertu d'une telle autorité est l'acte de la République ; et le service dont s'acquittent ces hommes correspond à celui des mains dans un corps naturel<sup>249</sup>.

Dans un cas de figure similaire, Philippe Crignon qualifie de « littéraire » l'emploi de l'analogie organique qui *succède* à la compréhension plutôt que d'en être la condition. Dans son étude introductive à la nouvelle édition française de *De Cive* (1642)<sup>250</sup>, cet auteur s'arrête plus longuement sur la question de la théorie hobbesienne du *corps* politique pour observer entre autres que l'image du *corps*, invoquée dès les *Éléments de loi* (1640)<sup>251</sup>, est finalement rejetée au

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, ch. XXV, p. 275. Le mot « Vertues » a été inséré dans le texte par le traducteur.

<sup>249</sup> *Ibid.*, ch. XXIII, p. 258.

<sup>250</sup> Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, présentation, traduction et notes par Philippe Crignon, Paris, Éditions Flammarion, 2010.

<sup>251</sup> Thomas Hobbes, *Éléments de loi, suivi de Sur la vie et l'histoire de Thucydide, Court traité des premiers principes*, De Corpore à l'époque des Elements of Law, reconstitué d'après des notes et brouillons, traduit de l'anglais et du latin et présenté par Arnaud Milanese, Paris, Éditions Allia, 2006. Nous lisons dans le § 8 du chapitre XIX (« De la nécessité et de la définition d'un corps politique ») : « Cette union, ainsi réalisée, est ce qu'on appelle de nos jours CORPS POLITIQUE ou 'société civile', et que les Grecs appellent πόλις, c'est-à-dire 'cité', ce qu'on peut définir comme une multitude d'hommes, unies en une seule personne par un pouvoir commun, en vue d'assurer à chacun paix, défense et profit. » (p. 125)

profit d'une autre métaphore, celle de la *personne*. Ce n'est pourtant pas d'un insignifiant jeu avec les mots qu'il s'agirait ici : Philippe Crignon soutient en effet que « l'évolution de la pensée de Hobbes de 1640 à 1651 [c'est-à-dire entre *Éléments de loi* et le *Léviathan*, note JM] est en partie orientée par le sort qu'il réservera à ces deux catégories<sup>252</sup> ». Or, n'est-ce pas plutôt l'évolution de la pensée de Hobbes qui déterminera le sort desdites catégories ? Il ne s'agit certes pas de remettre en doute la force organisatrice que les images véhiculées par les catégories de *corps* et de *personne* exercent nécessairement sur la philosophie politique en quête d'une figure convenable de l'*unité sociale*. Mais faut-il automatiquement leur assigner une fonction *épistémologique* ?

Il est significatif que, dans sa description des trois modalités traditionnelles de la métaphore de la société (l'État) comme *corps* – assimilations d'ordres littéraire, juridique, théologico-politique –, Philippe Crignon ne s'arrête pas sur leurs éventuelles conséquences méthodologiques. Nous pouvons le regretter dans la mesure où l'idée que l'État *est* un corps n'équivaut pas à celle qu'il se *compare* au corps ou qu'il s'*étudie* comme un corps, etc. Il ressort pourtant de l'analyse de P. Crignon que, pour Hobbes, les métaphores sont chargées de doctrine : si, dans les *Éléments de loi*, Hobbes a trouvé dans l'image du *corps* « un schème capable de donner forme à la communauté civile<sup>253</sup> », on comprend aussi que ce n'est pas exclusivement de *forme* qu'il serait question en définitive. P. Crignon explique en effet que le philosophe aurait abandonné dans *De Cive* la métaphore de *corps* en raison de sa surdétermination :

Car la disparition totale du concept de « corps politique » en 1642, deux ans après y avoir eu recours de manière prononcée (en des moments théoriques cardinaux et à plusieurs reprises), a le sens non d'une absence mais d'un rejet. C'est qu'un tel concept est marqué au fer de sa provenance incarnationnelle ; la doctrine qu'il charrie implicitement entre en contradiction avec le projet hobbesien. Elle est en effet subordonnée à l'événement historique de l'Incarnation, où la transcendance donne sa loi aux hommes en s'humanisant et où elle organise elle-même les médiations qu'elle traverse pour parvenir jusqu'à eux. Hobbes cherche au contraire...<sup>254</sup>

La façon dont est expliqué le « rejet » de la métaphore de *corps*, en 1642, nous paraît révélatrice du fait que l'analogie ne constituait pas vraiment une *méthode* : au lieu de se laisser guider, Hobbes lui ferait résistance dès lors qu'elle se montrerait trop contraignante.

L'innovation qu'apporte Hobbes au concept de *personne* ne démontre-t-elle pas au contraire suffisamment la force théorique des analogies ? P. Crignon remarque qu'en abandonnant la métaphore de *corps* au profit de celle de *personne*, Hobbes s'écarterait de la tradition juridique à laquelle il aurait emprunté ce dernier terme, appliqué d'ordinaire – *en*

<sup>252</sup> Philippe Crignon, « Introduction » à Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, p. 46.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 49–50.



*vertu d'une fiction juridique* – à des institutions telles qu'universités, collèges, corporations professionnelles, etc. Entre les mains de Hobbes, le terme subirait en effet un double déplacement sémantique : nouvellement appliqué à l'État lui-même, il recevrait un sens ontologique inédit. Cette fois-ci, la métaphore semble être authentiquement créatrice au niveau même de la doctrine. Elle se présente d'abord comme un moule dont il convient de respecter la forme :

Hobbes ne se soucie pourtant pas d'être fidèle à la tradition juridique ; en forçant son application à l'État, il redéfinit fondamentalement le concept de personne collective. Il attribue en effet à l'État une volonté singulière (*una voluntas*), une action propre (*una actio*), et le reconnaît comme une personne singulière tout à fait réelle (*una persona* ; cf. V, 9). Il quitte ainsi le terrain de la fiction juridique pour celui de l'ontologie<sup>255</sup>.

La pression exercée sera toutefois encore trop grande pour ne pas provoquer certains arrangements théoriques – ce dont atteste la suite du paragraphe :

Afin de justifier cette personnalisation de l'État, le *De Cive* introduit un rapport de lieutenance entre la volonté de l'État et celle des citoyens : l'État est « une *personne singulière*, dont la *volonté*, en vertu d'un pacte entre plusieurs hommes, doit tenir lieu de leur *volonté* à tous. » Cette lieutenance est incontestablement le principal progrès du *De Cive* car elle forme un mode convaincant d'identification entre la volonté des sujets, celle du souverain et celle de l'État<sup>256</sup>.

Une théorie de lieutenance répondra donc à la nécessité d'appuyer la personnalisation de l'État et pourra ainsi être considérée comme un produit de la métaphore de *personne* manifestement créative. Cependant, cet exemple est en mesure d'atténuer mais nullement d'abroger notre jugement selon lequel une autre méthode que l'analogie est à chercher derrière la pensée de Hobbes. Refuser une métaphore pour en adopter une autre, *plus convenable*, n'est-ce pas là un acte que l'on pourrait seulement difficilement décrire comme épistémiquement premier ?

Afin de nous forger une meilleure idée du statut méthodologique de la métaphore organique chez Hobbes et en revenir à *Léviathan*, ouvrage par lequel nous avons ouvert cette réflexion, nous nous proposons de quitter à présent l'analyse de P. Crignon – qui lit *De Cive* comme « un livre sur la médiation et la lieutenance<sup>257</sup> » – pour retrouver David P. Gauthier qui, à propos de *Léviathan* précisément, exprime une idée assez similaire : la plus grande contribution de cet ouvrage à la théorie politique tiendrait à son recours à la métaphore de l'*autorisation*. Le rapport avec la personnalisation de l'État telle que discutée par P. Crignon est évident : le fait d'être une *personne* – nous nous référons ici à la définition figurant dans le

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 54.

dernier chapitre de la première partie de *Léviathan*<sup>258</sup> – se dit de celui qui est *auteur*, ou *représentant* de l'auteur, de mots et d'actes. Dans le cadre de la théorie politique, l'essentiel résiderait dans la possibilité qu'ont les sujets d'autoriser leur État à faire preuve d'autorité, à agir en leur nom, sans les aliéner – en d'autres termes sans les démettre de leur qualité d'auteurs, donc de la responsabilité des actes qu'ils accompliront indirectement.

Ce qui nous intéresse à ce niveau se limite finalement à peu de choses. Il s'agit moins pour nous de rendre compte de la théorie hobbésienne de l'autorisation que d'insister sur une curieuse erreur de perspective qui peut aisément passer inaperçue lorsque la « logique » de la pensée politique hobbésienne se trouve envisagée dans la perspective de sa seule doctrine.

La recherche politique fait partie de ces domaines, écrit D. P. Gauthier, qui attirent les métaphores. La nature si malheureuse du recours à celle de *contrat* aurait clairement été identifiée par Hume, et il n'en fallait visiblement pas davantage à D. P. Gauthier pour s'en défaire. C'est en tout cas sur la base de ce constat qu'il propose de promouvoir l'idée d'*autorisation* et d'y reconnaître « la métaphore dominante de la pensée politique de Hobbes<sup>259</sup> », beaucoup plus éclairante que celle du *contrat* lorsqu'il est question de discuter les relations politiques.

Or, « échanger » le *contrat* pour l'*autorisation*, c'est selon nous naviguer entre deux concepts de statuts très distincts. D. P. Gauthier semble être indifférent à ce dernier point :

Ce que j'aimerais donc suggérer, c'est que le rapport politique fondamental entre le souverain et le sujet, entre le gouvernant et le citoyen, peut être considéré avec profit, métaphoriquement, comme une relation entre acteur et auteur. Les droits du gouvernement et ses obligations, les obligations des citoyens et leurs droits, peuvent être inférés d'un tel rapport, sachant que le gouvernement comme le citoyen ont l'obligation de les faire respecter et de s'y conformer dans leurs actions<sup>260</sup>.

Admettons qu'à raison D. P. Gauthier juge « fructueux » le fait de considérer les relations fondamentales entre souverain, gouvernement et citoyens à partir de la métaphore de l'acteur et de l'auteur – métaphore dont nous avons signalé la proximité avec celle de *personne*. En revanche, l'idée sous-entendue selon laquelle le concept d'*autorisation* peut se suppléer à celui de *contrat* – sous prétexte que l'une et l'autre organisent les relations politiques – nous paraît problématique. À nos yeux, il est en effet essentiel de considérer les concepts non seulement du point de vue de leur « contenu » mais aussi de celui de leur position dans l'économie de la

---

<sup>258</sup> Cf. *Léviathan*, ch. XVI (« Des personnes, des auteurs, et des êtres personnifiés »), p. 161–189.

<sup>259</sup> David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 171.

<sup>260</sup> *Ibid.* : « What I wish to suggest, then, is that the primary political relationship, between sovereign and subject, or between government and citizen, may fruitfully be regarded as a metaphorical instance of the relation between actor and author. The rights of the government and its duties, the obligations of the citizen and his rights, may be derived from this relationship, given that both government and citizen have an obligation to uphold it and to conform to it in their actions. »

pensée. Ainsi, le *contrat* que D. P. Gauthier propose de remplacer, jugeant apparemment cet *échange* comme très simple, ne constitue pas simplement chez Hobbes une image féconde ; il s'agit d'une réponse apportée à un problème d'ordre logique (celui du passage d'un « nous distributif » à un « nous collectif ») qui fait son apparition dans la pensée politique hobbesienne en tant que conséquence de son épistémologie (nous y reviendrons dans un instant de façon détaillée). Le *contrat* n'est pas une image choisie librement et plus ou moins heureusement ; il s'agit de l'expression de la méthode qui le précède – non pas de sa conséquence, donc, mais d'un moment précis de sa réalisation. Quant aux métaphores de *personne* et de *corps humain*, qui émaille *Léviathan*, elles ne nous semblent nullement constituer de telles étapes de la méthode : fécondes sur le plan de la doctrine, elles ne relèvent pas de l'ordre épistémologique de la philosophie hobbesienne, qui ne semble donc pas se tromper sur elle-même lorsqu'elle distingue, dans la classification des sciences, la philosophie naturelle (ayant pour objet les conséquences des accidents des *corps naturel*) et la philosophie civile (avec, comme objet, les conséquences des accidents des *corps politique*)<sup>261</sup>.

### La « science » selon *Léviathan*

*Nosce teipsum, read thyself!* Ce précepte, qui constitue un second moment fort de l'« Introduction », a également donné lieu à de multiples commentaires. En effet, il s'agit là de la seule consigne méthodologique fournie par Hobbes avant qu'il n'amorce son étude de l'homme (Partie I de *Léviathan*), qui lui fournira d'ailleurs l'occasion d'examiner plus amplement la méthode appelée « scientifique ». Faut-il attribuer à l'ordre d'énonciation de ces idées un sens profond ? Nous le verrons, Hobbes ne s'abstient pas de ponctuer son exposé sur l'homme de prises de position épistémologiques fortes. Et il faut croire qu'elles seraient tout aussi *observées* que *prescrites* par le philosophe. L'aphorisme emprunté au temple de Delphes, en tant qu'il donne une primauté épistémique au sujet connaissant, exclurait d'ailleurs le fait qu'il s'en tienne véritablement à l'écart :

[L'intention de la formule *Nosce teipsum* était de] nous enseigner qu'à cause de la similitude qui existe entre les pensées et les passions d'un homme et les pensées et les passions d'un autre homme, quiconque regardant en soi-même observe ce qu'il fait et pour quels motifs, lorsqu'il *pense, opine, raisonne, espère, craint*, etc., lira et connaîtra par là même les pensées et les passions de tous les autres hommes en des occasions semblables<sup>262</sup>.

<sup>261</sup> Cf. *Léviathan*, ch. IX (« Des différents objets de connaissance »), p. 79–80, ainsi que le tableau classificatoire des sciences, p. 81–82.

<sup>262</sup> *Léviathan*, « Introduction », p. 6.

Nous reviendrons plus tard sur la question de la portée épistémique d'une telle autoréflexion, dont Hobbes atténue d'ailleurs la force à la hâte : tout en étant susceptible de porter à notre connaissance les *passions* des hommes – le désir, la crainte, l'espoir, etc. –, une telle introspection ne peut pas, précise Hobbes, nous en faire connaître les *objets* qui, dépendants qu'ils sont de l'individualité de chaque homme en particulier, ne peuvent qu'échapper à la connaissance objective.

Mais qu'est donc cette connaissance des passions dont on ignore les objets ? Comment l'exploiter ? Ce ne sont pas là les seules questions d'ordre épistémologique que l'« Introduction » de *Léviathan* suscite : dans la mesure où la méthode introspective ne sera plus invoquée avec la même véhémence dans la suite de l'ouvrage, c'est aussi et avant tout la question du statut *logique* de ces préliminaires qu'il nous faut soulever.

Le parti pris de mettre la méthode d'introspection en exergue paraît presque excessif, d'autant plus qu'à l'époque de Hobbes, comme nous l'apprend John Watkins, il n'était guère courant de faire précéder les traités de considérations épistémologiques. La distinction aujourd'hui consacrée entre épistémologie (théorie de la connaissance) et cosmologie (théorie de la réalité externe saisie par la connaissance) n'avait pas encore été soigneusement établie et les deux genres se mêlaient sans inconvénient dans les textes. Ce n'est que vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle que Locke sépare ces derniers ; quant à Hobbes :

La position de Hobbes s'apparentait plus à celle de ceux qui étaient presque ses contemporains, Bacon et Descartes. Ces deux hommes étaient profondément pénétrés de questions épistémologiques et méthodologiques, en tant toutefois qu'ils souhaitaient construire une *cosmologie* nouvelle et vraie et qu'ils jugeaient un tel projet irréalisable sans la maîtrise des méthodes qui seules seraient susceptibles (c'est en tout cas ce qu'ils croyaient) de le mener à bien. Ils voulaient voyager, et surtout arriver. Ils pensaient l'un comme l'autre que les préparatifs étaient nécessaires au voyage tout en considérant déjà ces derniers comme la première étape de l'expédition (et cela, même si Bacon reportait systématiquement cette étape). Pour eux, l'épistémologie était à la fois une partie et une parcelle de la cosmologie<sup>263</sup>.

Chez Hobbes, également, les considérations épistémologiques font partie de « l'expédition » elle-même : les premiers chapitres de *Léviathan* lui fourniront ainsi l'occasion d'exposer non seulement une méthode plus complète et plus sûre que ce que semblait être la méthode introspective esquissée au cours des quelques paragraphes de l'« Introduction », mais appelleront aussi des réflexions concernant la *nature* de la connaissance. Autrement dit, leur

---

<sup>263</sup> John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Aldershot, Gower Publishing Company, 1973, p. 7 : « Hobbes's position was closer to that of his near-contemporaries, Bacon and Descartes. Both these men were deeply concerned with epistemological-cum-methodological questions, but this was because their aim was the construction of a new, and true, *cosmology*, and they considered it hopeless to attempt this without first mastering the methods by which alone (or so they believed) it could be done. They wanted to travel – indeed, to arrive. They agreed that travel-preparations were necessary, but they regarded these as the essential first stage of the journey (though Bacon got permanently delayed this stage). For them, epistemology was part and parcel of cosmology. »

enjeu ne se limitera pas à la « simple » question du *comment* connaître mais aussi, et en réalité avant tout, à *ce qu'est* connaître – ainsi que la question de *ce qu'est* méconnaître, voire se laisser induire en erreur.

La méthode d'introspection ne jouit-elle donc finalement d'aucun privilège ? Il nous est pour l'instant impossible de répondre à cette question, à laquelle nous ne manquerons cependant pas de revenir plus tard ; remarquons simplement que les problèmes épistémologiques soulevés dès la première partie de l'ouvrage éclipsent très vite cette attention initialement portée à l'expérience. C'est que l'homme est non seulement un être sensible et pensant, mais aussi parlant : il parle, il use du langage et en abuse. C'est dans ce contexte « linguistique » que la *vérité* reçoit sa définition, et avec elle la connaissance *vraie* :

Puisque la *vérité* consiste à ordonner correctement les dénominations employées dans nos affirmations, un homme qui cherche l'exacte vérité doit se rappeler ce que représente chaque dénomination dont il use, et la placer en conséquence : autrement, il se trouvera empêtré dans les mots comme un oiseau dans des gluaux ; et plus il se débattrait, plus il sera englué. C'est pourquoi en géométrie, qui est la seule science que jusqu'ici il ait plu à Dieu d'octroyer à l'humanité, on commence par établir la signification des mots employés, opération qu'on appelle *définitions*, et on place ces définitions au début du calcul<sup>264</sup>.

Ce passage nous intéresse à plusieurs titres, et d'abord à celui de l'explicitation de cette « vérité » que Hobbes confère aux *affirmations* (et donc au discours) bien ordonnées. Les mots sont dangereux, pense l'auteur, ils nous tendent des pièges et peuvent nous conduire – ainsi qu'il le formulera un peu plus tard – à des « absurdités ». Ainsi, celui qui cherche la vérité doit vérifier le sens des mots et les utiliser en conséquence. Rien ne doit être exempté de ces précautions : les livres eux-mêmes doivent être lus avec méfiance et les « définitions » fournies par les auteurs sans cesse être revues afin d'être corrigées, voire remplacées. C'est que, faute de définitions solides, on ne peut que s'égarer :

La première cause des conclusions absurdes, je l'impute au manque de méthode, c'est-à-dire au fait qu'ils ne font pas partir leur raisonnement des définitions, c'est-à-dire des significations qui ont été établies pour les mots dont ils se servent : c'est comme s'ils voulaient compter sans connaître la valeur des noms de nombre *un, deux, trois*<sup>265</sup>.

De par son ancrage exemplaire dans des définitions claires et établies au préalable, la démarche sûre des *géomètres* est érigée en modèle du cheminement susceptible d'atteindre la vérité. C'est d'ailleurs ici qu'apparaît pour la première fois le terme de « science » dans *Léviathan*, ouvrage que Hobbes souhaite, nous l'avons souligné en introduction, lui-même scientifique.

---

<sup>264</sup> *Léviathan*, ch. IV, p. 31.

<sup>265</sup> *Léviathan*, ch. V, p. 41.

Mais qu'est-ce que la science ? Nous trouvons important de souligner qu'il n'est pas seulement là question de *méthode*. Certes, Hobbes prend le soin d'expliquer la façon dont procède la science, mais c'est en insistant sur l'exigence de son premier impératif, celle que les définitions soient posées en tant que points de départ : « ...la lumière de l'esprit humain, ce sont des mots clairs, épurés, en premier lieu, et purgés de toute ambiguïté, par des définitions exactes. La *raison* en est la *marche*, l'accroissement de la *science* en est le *chemin*, et le bien de l'humanité, l'*aboutissement*. »<sup>266</sup> En partant des définitions limpides, la science progresse donc au rythme de la raison pour servir l'homme... Nous examinerons bien sûr en détail ce en quoi consiste ce raisonnement qui assure à la science sa croissance ; cependant nous tenons dès maintenant à préciser quel *type* de connaissance la science est susceptible de porter, car il se trouve que *toute* la connaissance ne la satisfait pas :

Il y a deux espèces de CONNAISSANCE ; l'une est la *connaissance du fait* ; l'autre la *connaissance de la consécution qui lie une affirmation à une autre*.<sup>267</sup> La première n'est rien d'autre que la sensation et le souvenir : c'est une *connaissance absolue* ; c'est le cas, lorsque nous voyons un fait en train de se passer, ou lorsque nous nous rappelons ce même fait en train de se passer. C'est la connaissance que l'on requiert d'un témoin. La seconde est appelée *science* ; elle est *conditionnelle* ; c'est le cas, quand on sait que *si la figure proposée est un cercle, alors toute ligne droite passant par le centre la divisera en deux parties égales*. C'est la connaissance que l'on exige d'un philosophe, c'est-à-dire de celui qui prétend raisonner<sup>268</sup>.

Pour la compréhension de *Léviathan*, cette distinction entre la connaissance des faits et celle des conséquences émanant d'affirmations nous apparaît tout à fait essentielle. Or, il ne s'agit manifestement pas là d'une discrimination d'ordre méthodologique<sup>269</sup>. Si le *philosophe* se distingue de l'*historien*, affirme Hobbes, c'est parce qu'il ne cherche pas ce que ce dernier cherche, à savoir la connaissance des faits. Ils ne se confondront pas même lorsque se trouveront soumis à l'examen l'homme ou les États, objets sur lesquels ils peuvent s'exprimer (et s'expriment effectivement) l'un comme l'autre. En un mot, à la différence de l'historien, le philosophe emploie son esprit à *démontrer* les conséquences des affirmations ; il compose alors des livres de philosophie, en l'occurrence de *philosophie politique et civile*.

Si la science est un discours dans lequel on cherche à déterminer les conséquences des faits, c'est qu'elle se distingue également de l'*opinion* qui, indifférente à bâtir de tels

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>267</sup> Pour une traduction exacte de : « *knowledge of the consequence of one affirmation to another* », F. Tricaud affirme qu'il faudrait dire : « connaissance du caractère consécutif d'une affirmation, à l'égard d'une autre. »

<sup>268</sup> *Léviathan*, ch. IX, p. 79.

<sup>269</sup> Nicolas Dubos atténue le caractère catégorique de ces affirmations lorsqu'il constate que, pour Hobbes, les qualités intellectuelles nécessaires au philosophe ne sont pas si différentes de celles qui sont requises pour l'historien et que, par conséquent, le travail de l'historien est moins étranger à celui du philosophe que l'on a tendance à croire après une lecture rapide des affirmations hobbesiennes les plus catégoriques. Cf. Nicolas Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, voir notamment le chapitre « Le statut épistémique de la connaissance historique », p. 222–230.

enchaînements, dit ce à quoi l'on pense – plutôt que ce que l'on pense – au moment où l'on s'exprime. Le caractère conditionnel des affirmations de la science est l'autre signe qui la distingue de l'histoire qui, en dernière analyse, constate ce qui est sensible :

Aucune espèce de discours ne peut aboutir à une connaissance absolue du fait passé ou à venir. En effet, la connaissance du fait, c'est originellement la sensation, et, par la suite, le souvenir. Quant à la connaissance des conséquences, qui, selon ce que j'ai dit plus haut, s'appelle science, elle n'est pas absolue, mais conditionnelle. Personne ne peut savoir par la voie discursive que ceci ou cela est, a été ou sera : ce qui serait savoir absolument ; mais seulement que si ceci est, cela est, si ceci a été, cela a été, si ceci doit être, alors cela sera : ce qui est de connaître conditionnellement ; et ce n'est pas connaître la conséquence qui va d'une chose à une autre, mais celle qui va d'une dénomination d'une chose à une autre dénomination de la même chose<sup>270</sup>.

La science n'est pas une connaissance des faits, voilà ce qui se comprend facilement. En revanche, quel sens doit-on donner à l'affirmation selon laquelle l'objet propre de la science n'est pas *la conséquence* (consequence) *qui va d'une chose à une autre*, mais celle *qui va d'une dénomination d'une chose à une autre dénomination de la même chose* ? Qu'est-ce qu'une telle « conséquence » ?

L'explication que reçoit le *raisonnement* constitue à ce propos une aide bienvenue :

Quand on *raisonne*, on ne fait rien d'autre que concevoir une somme totale à partir de l'*addition* des parties ; ou concevoir un reste, à partir de la *soustraction* par laquelle une somme est retranchée d'une autre : si cela se fait à l'aide de mots, cela revient à concevoir la conséquence [*consequence*] qui va des dénominations des parties à celle du tout, ou la conséquence [*consequence*] qui va des dénominations du tout et d'une partie à celle de l'autre partie<sup>271</sup>.

Après avoir expliqué qu'*additionner* et *soustraire* sont des opérations auxquelles peuvent tout aussi bien se réduire celles de *multiplier* et *diviser*, Hobbes en vient à développer quelques exemples illustrant la généralité de cette conception du *raisonnement*, irréductible aux seuls calculs algébriques. Nous lisons ainsi dans le même paragraphe :

Ces opérations ne s'appliquent pas seulement aux nombres, mais à toutes les espèces de choses qui peuvent être additionnées les unes aux autres ou retranchées les unes des autres. De même en effet que les arithméticiens enseignent à additionner et à soustraire dans le domaine des *nombres*, les géomètres en font autant dans celui des *lignes* et des *figures* (solides ou planes), des *angles*, des *proportions*, des *temps*, des degrés de *vitesse*, de *force*, de *puissance*, etc. ; les logiciens font de même dans le domaine des *conséquences* [*consequence*] *de mots*, additionnant ensemble *deux dénominations* pour faire une *affirmation* ; deux *affirmations*, pour faire un *syllogisme* ; une *multiplicité de syllogismes*, pour faire une *démonstration* ; et de la *somme* ou *conclusion* du *syllogisme* ils soustraient l'une des *propositions* pour trouver l'autre. Les auteurs qui traitent de politique additionnent ensemble les *pactes* [*Pactions*] pour trouver les *devoirs* des hommes ; les jurisconsultes additionnent ensemble les *lois* et les *faits* pour trouver ce qui est *juste* ou *injuste* dans la conduite des particuliers. En somme, si l'*addition* et la *soustraction* ont leur place en quelque domaine, quel qu'il soit, la *raison* y a aussi sa place. Et là où elles n'ont pas leur place, la *raison* n'a rien à faire<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> *Léviathan*, ch. VII, p. 60.

<sup>271</sup> *Ibid.*, ch. V, p. 37.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 37.

Si la valeur exemplaire accordée à la géométrie, seule discipline à procéder selon la méthode strictement scientifique, a précédemment été soulignée, le type de progression qui la caractérise est à présent reconnu à plusieurs disciplines (l’algèbre, la logique, la philosophie politique) et assimilé au *raisonnement* en tant que tel : raisonner c’est calculer, comme cela s’entendait d’ailleurs déjà pour les Latins qui appelaient *rationes* les comptes monétaires – ce qui est rappelé quelques pages plus tôt – et désignaient par *ratiocinatio* la comptabilité. Ernst Cassirer attirait déjà l’attention sur ces procédés d’addition et de soustraction qui, selon lui, constituaient les deux modes opératoires de la démarche analytique tout à fait caractéristique du XVIII<sup>e</sup> siècle et dont Hobbes serait – sur le plan des « sciences sociales » en tout cas – le pionnier<sup>273</sup>. E. Cassirer, qui comptait peut-être trop sur la bienveillante intuition de ses lecteurs, s’est toutefois montré relativement peu précis dans son explicitation des procédures de la méthode hobbésienne. En quoi consistent en effet les actes d’*additionner* et de *soustraire* ? Reprenons à cet égard l’affirmation de Hobbes, qui énonce – sans grand bruit, il est vrai – les modalités de telles opérations lorsqu’elles reposent sur des mots :

...si cela se fait à l’aide de mots, cela revient à concevoir la consécution qui va [*consequence from*] des dénominations des parties à [*to*] celle du tout, ou la consécution qui va des dénominations du tout et d’une partie à celle de l’autre partie<sup>274</sup>.

En quoi cette explication aiderait-elle à donner un sens à l’idée selon laquelle l’objet propre à la science consiste en la recherche de « la consécution d’une dénomination d’une chose à une autre dénomination de la même chose » ? Ce qui est commun à ces deux affirmations, c’est l’idée que le *monde* impose une certaine discipline à la pensée bien que celle-ci ne travaille qu’avec les « dénominations » qui lui sont appliquées – convenablement conduite, cette dernière ne devrait pas s’écarter de l’objet qu’elle nomme, mais l’étudier. La permanence de l’objet : voilà donc ce que conjecturent les deux affirmations. Ne lit-on pas d’ailleurs déjà dans le terme hobbésien de « consequence », peut-être malheureusement rendu dans la traduction de F. Tricaud par « consécution », cette unité sous-jacente objective ?<sup>275</sup> Un tel encadrement

<sup>273</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1986, p. 59–60.

<sup>274</sup> *Léviathan*, ch. V, p. 37.

<sup>275</sup> François Tricaud explique son choix dans une note de bas de page : « Chez Hobbes, ce mot désigne tantôt tout un enchaînement nécessaire, y compris ses premiers termes (c’est alors une ‘consécution’), tantôt les derniers termes de l’enchaînement (auxquels le français contemporain réserve généralement le nom de ‘conséquences’). Le mot de *suite* en français conserve cette dualité de sens. » (*Léviathan*, ch. V, p. 39, note 10) Nous trouvons toutefois que dans le mot *consécution*, on n’entend pas – contrairement à *conséquence* – le lien nécessaire entre les termes de l’enchaînement que Hobbes nous semble vouloir signaler. La lexicographie oppose même ses deux expressions, quant à leurs usages dans le domaine de la philosophie et de la psychologie, précisément au motif de cette présence (ou absence) du lien rationnel. Pour *consécution*, on trouve ainsi : « – *PHILOS., PSYCHOL., vieilli.* Suite de représentations empiriques, sans lien rationnel (p. oppos. à *conséquence*). Synon. *association* : [Exemple:] Si on l’est [nominaliste], on ne peut compter sur aucun rapport entre les deux termes [genre et différence], et,



de la science, à laquelle est dévolu le rôle d'étudier les conséquences des propositions, nous apparaît tout à fait crucial. (1) *Additionner* avec des mots – voilà comment il nous semble possible de paraphraser la citation rapportée –, c'est concevoir la portée des noms des parties vis-à-vis du nom porté par le tout. (2) *Soustraire*, c'est trouver le nom d'une partie en envisageant celui du tout en même temps que celui d'une autre partie. De telles opérations peuvent facilement être formalisées :

$$\begin{aligned}(1) & P_1 + P_2 + P_3 + P_n \rightarrow T \\(2) & T - P_1 \rightarrow P_2\end{aligned}$$

On s'aperçoit qu'une telle notation conviendrait assez bien aux logiciens qui, selon Hobbes, s'emploient également à additionner et à soustraire et donc « font de même dans le domaine des *consécutions de mots* ». Pour eux, une *affirmation* est un ensemble de deux *noms*, deux affirmations forment un *syllogisme* et plusieurs syllogismes composent une *démonstration* : nous nous trouvons ici, semble-t-il, dans le cas exprimé par notre première formule, où l'addition des parties détermine le tout, appelé « conclusion » par les logiciens. Ces derniers raisonnent enfin par soustraction (notre seconde formule) lorsqu'ils retirent « de la *somme* ou *conclusion* du *syllogisme* (...) l'une des *propositions* pour trouver l'autre. » Or, est-il bien vrai que les arithméticiens qui enseignent à additionner et à soustraire les *nombres* comme les géomètres qui, selon Hobbes, « font autant dans [le domaine] des *lignes* et des *figures* (...), des *angles*, des *proportions*... » se reconnaîtraient dans les formules proposées ci-dessus ? Un curieux exemple tiré de la vie quotidienne trouve ici toute sa pertinence :

De même que, si un chef de famille à qui l'on rend des compte additionne en une somme toutes les sommes portées sur tous les relevés de dépenses sans prêter attention ni à la manière dont a été faite la somme, dans chacun de ces relevés, par ceux qui les lui remettent pour rendre leurs comptes, ni à l'objet de chaque paiement, cela ne lui est pas plus utile que s'il approuvait le compte globalement, en se fiant à la capacité et à l'honnêteté de tous ceux qui lui rendent des comptes : de même celui qui, en raisonnant sur toute autre matière, reçoit des conclusions sur la foi des auteurs, sans aller les chercher dans les premières écritures de chaque calcul, c'est-à-dire dans les significations des dénominations telles que les ont établies les définitions, celui-là perd sa peine, et ne sait rien : il croit seulement<sup>276</sup>.

Rien de si révolutionnaire, au premier abord, dans cette consigne donnée au bon gestionnaire : pour parvenir avec certitude à une conclusion juste, il est nécessaire de s'assurer de la vérité des éléments qui entrent en jeu dans l'opération. Or, pour bien additionner ses factures, a-t-on vraiment besoin de se préoccuper *des achats auxquels elles correspondent* ?

---

tout au plus pourrait-on les trouver rattachés par une consécution. O. Hamelin, *Essai sur les éléments princ. de la représentation*, 1907, p. 192. » (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : <<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/consécution>> [consulté le 24 septembre 2014])

<sup>276</sup> *Léviathan*, ch. V, p. 39.

Selon toute vraisemblance, il ne s'agit pas là d'un simple reflet du zèle propre à l'expert-comptable familial. Si le chef de famille doit connaître l'origine de ses factures, c'est à l'évidence moins pour effectuer avec justesse ses additions que pour évincer de ses comptes toute dépense incombant, par exemple, à son voisin. Bref, il ne suffit pas de bien compter, il faut aussi être sûr que les items additionnés le sont à bon droit, qu'ils sont apparentés entre eux, que leur regroupement est fondé. Nous avons déjà fait allusion à ce point mais ne saurions trop y insister : c'est dans le concept de *conséquence* (que F. Tricaud rend donc par *consécution*) – sur lequel Hobbes insiste avec véhémence et qui se trouve trop souvent réduit au seul mouvement d'*inférence* – que nous avons déjà distingué l'idée d'une certaine *unité* contraignant le « calcul ». Cette assomption nous aidera à « sauver » la cohérence des affirmations suivantes de Hobbes, peu susceptibles sinon de ralentir un lecteur pressé :

L'usage et la fin de la raison n'est pas de trouver la somme, c'est-à-dire la vérité d'une ou plusieurs conséquences éloignées des définitions initiales et des significations établies des dénominations ; mais de partir de celles-ci, et d'avancer d'une conséquence vers une autre : car il ne saurait y avoir de certitude de la dernière conclusion sans certitude de toutes les affirmations et négations sur lesquelles elle a été fondée et à partir desquelles elle a été inférée<sup>277</sup>.

Ce passage ne doit-il pas inspirer de la perplexité ? Hobbes y affirme d'abord que la fin du raisonnement ne consiste pas à déterminer la vérité d'une ou plusieurs conséquences éloignées des définitions initiales, pour justifier ensuite cette thèse à partir des conditions de certitude de toute conclusion finale. Or, cette dernière justification ne recèle-t-elle pas précisément l'affirmation que refuse la proposition principale ?

En effet, il n'est pas dit de la raison qu'elle ne vise pas à atteindre la vérité des conséquences ultimes ; il serait après tout étonnant qu'en soit nié précisément ce qui en constitue le rôle le plus fréquent. Ce que semble souligner Hobbes, c'est que notre raison doit chercher à *obtenir avec certitude* la vérité à laquelle elle aboutit (contrairement à l'« opinion », dont la caractéristique principale réside moins dans la fausseté que dans les fondements arbitraires de ce qu'elle affirme) et que cela suppose, certes, une vérification préalable du bien-fondé des éléments mis en jeu dans l'opération, *mais aussi* un processus initié par les premières définitions, pour procéder ensuite « d'une conséquence à une autre ». La certitude que cherche la raison ne se contente donc pas de l'assurance d'une vérité (que l'on pourrait même concéder à un fait historique, par exemple) ; en tant que qualité, elle n'appartient qu'à la vérité dont on connaît les « prémisses ».

C'est ici que l'exemple du chef de famille additionnant minutieusement ses factures, exemple d'ailleurs proposé à la suite immédiate du passage que nous venons de commenter,

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, ch. V, p. 38–39. Le mot « conséquence » est ici un choix conscient du traducteur, voir notre note p. 123.

trouve tout son sens. S'il ne s'agissait que de vérifier les sommes indiquées sur ses notes, on serait dans le cas de « la vérité d'une ou plusieurs conséquences éloignées des définitions initiales et des significations établies des dénominations. » Or, nous avons montré qu'un chef de famille digne de ce nom doit aussi savoir à quel achat correspond telle ou telle facture : pour bien raisonner, il doit « aller d'une conséquence à une autre », ce qui suppose qu'il n'inclue dans ses comptes que ce qui se rapporte véritablement aux dépenses de son foyer – c'est en quelque sorte ce dernier qui lui dicte son calcul.

Certes, c'est un sens inhabituel qui échoit ici au terme de « conséquence » (ou *consécution*). Il n'implique plus seulement un rapport de production (lorsque B provient du A), mais aussi une filiation (de A et de B) fondée sur le partage des origines. Il est ainsi davantage loisible de constater que la *science* n'est pas un art de *composition* (des noms) – elle ne consiste pas en la juxtaposition de faits ni en le constat de leurs différentes occurrences. Si telle était sa tâche, d'ailleurs, elle ne se distinguerait pas de la sensation et de la mémoire (et donc aussi de l'histoire, ce que Hobbes refuse). Tout autrement, la science a toujours pour objets des systèmes, ou encore – pour nous en tenir au mot de Hobbes lui-même – des *suites* : suites de noms, conséquences des définitions, mais aussi de faits, lorsqu'existe entre eux une dépendance, celle *par exemple* qu'implique la causalité :

Alors que la sensation et le souvenir ne sont qu'une connaissance du fait, qui est une chose passée et irrévocable, la *science* est la connaissance des consécutives, de la dépendance d'un fait à l'égard d'un autre ; c'est par elle qu'à partir de ce que nous pouvons produire présentement, nous savons comment produire quelque chose d'autre si nous le voulons, ou une chose semblable une autre fois : car en voyant comment une chose arrive, par quelles causes et de quelle manière, nous voyons, si des causes semblables viennent en notre pouvoir, comment leur faire produire des effets semblables<sup>278</sup>.

Connaître les conséquences et la dépendance d'un fait par rapport à un autre, c'est, d'après Hobbes, être à même de produire l'effet voulu au moment voulu ; entre causes et effets, il existe un lien et une constance similaires, en dernière analyse, à ceux qui unissent les définitions à leurs « conséquences », liens qui octroient aux conclusions justes – nous l'avons vu plus haut –, leur « certitude<sup>279</sup> ».

---

<sup>278</sup> *Léviathan*, ch. V, p. 42–43.

<sup>279</sup> C'est ce qui permet à Hobbes de distinguer entre signes « certains et infaillibles » de la science et les signes « incertains » : celui qui sait *démontrer* sa vérité à un autre est manifestement un homme de science. La même conclusion serait par contre prématurée dans le cas de celui qui ne peut appeler à l'appui de ses allégations que quelques événements particuliers. Cf. *ibid.*, p. 44.

## La « philosophie » selon *De Corpore*

### *Additionner et soustraire*

La place qui était dévolue dans *Léviathan* à la « science » revient dans *De Corpore* (1655 en version latine originale)<sup>280</sup> à la « philosophie ». Dans quelle mesure *Léviathan* anticipe-t-il la philosophie de la science défendue par cet ouvrage, postérieur seulement de quelques années ? De peu, répond Tom Sorell, éditeur du *Cambridge Companion to Hobbes*, qui juge par ailleurs ce texte particulièrement confus<sup>281</sup>. Nous allons toutefois inverser la question, en dépit de l'anachronisme : l'examen de *De Corpore* pourrait-il aider à notre lecture épistémologique de *Léviathan* ?

La philosophie naît avec l'homme, explique Hobbes au début de son texte, elle constitue la Raison Naturelle. Mais s'il en est ainsi, toute pédagogie spécifiquement dédiée à cette dernière ne devrait-elle être tenue pour superflue ? Réfléchir à la bonne méthode destinée à pratiquer la philosophie s'avère cependant utile : ainsi est-ce notamment lorsque les raisonnements se prolongent, exigeant d'être conduits avec assurance, que l'homme a besoin d'une discipline plus consciemment fondée.

Tom Sorell n'a certes pas tout à fait tort : ce n'est d'abord que très malaisément qu'on identifierait la philosophie à la « science » si l'on a en mémoire la caractérisation dont elle fait l'objet dans *Léviathan*. Avec elle, on s'en aperçoit vite, nous sortons du langage :

La philosophie est une connaissance des effets ou des apparences que nous acquérons par la ratiocination, et cela à partir de la connaissance que nous avons de leurs causes ou de leur génération. Et encore, [elle est la connaissance] de telles causes ou générations qui nous vient de la connaissance préalable de leurs effets<sup>282</sup>.

---

<sup>280</sup> *De Corpore* constitue le premier tome d'une trilogie envisagée par Hobbes sous le titre *Elementorum philosophiae*. *De Cive* a néanmoins précédé sa publication (*De Homine*, le troisième volet, sera publié en 1658). La traduction anglaise de l'ouvrage est parue en 1656, sa première traduction moderne vit le jour seulement en 1981 sous un nouveau titre *Computatio sive logica: Logic* (New York, Abaris Books, 1981, texte latin avec traduction et commentaires par Aloysius Martinich, préparé à l'édition et avec l'introduction par Isabel C. Hungerland et George R. Vick). Nous disposons en France, depuis peu, d'une édition latine critique parue chez Vrin en 1999 (avec introduction et notes par Karl Schumann). Nous citerons pour notre part à partir de l'édition anglaise de William Molesworth : Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy (The first section concerning body)*, in W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 1, London, John Bohn, 1839 (ouvrage désormais cité *De Corpore*, selon notre propre traduction avec texte original en note de bas de page).

<sup>281</sup> Cf. Tom Sorell, « Hobbes's scheme of the sciences », in T. Sorell (dir.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 41–61 (et plus particulièrement p. 49 pour la comparaison de la position épistémologique que l'on identifie dans les deux ouvrages).

<sup>282</sup> *De Corpore*, ch. I, p. 3 : « Philosophy is such knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation: And again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects. »

Là où la *science* nous enseignait, dans *Léviathan*, les conséquences des noms, nous voilà face aux conséquences (ici présentées comme les « effets » ou « apparences ») des « causes » ou de la « génération ». Mais l'idée n'est pas si nouvelle qu'elle ne le paraît. Souvenons-nous que, dans *Léviathan* y compris, Hobbes put affirmer de la science – ainsi que nous l'avons remarqué plus haut – qu'elle était « la connaissance des consécutions, de la dépendance d'un fait à l'égard d'un autre<sup>283</sup> », connaissance qui procurerait à l'homme le pouvoir d'agir avec certitude. Dans ce contexte, nous avons d'ailleurs comparé la *nécessité* d'un lien causal unissant deux phénomènes à celle avec laquelle une affirmation dérive d'une autre ou se dégage d'une définition primitive, laquelle joue en ce sens le rôle d'un principe générateur.

La *ratiocination* (*raisonnement*) est elle aussi toujours présentée par Hobbes comme ce qui caractérise – et distingue – son objet. Dans le cas de la philosophie comme de la science (dans *Léviathan*), sensation et mémoire sont mises de côté ; en tant qu'elles donnent lieu à une connaissance immédiate, commune d'ailleurs aux hommes et aux animaux, toutes deux se trouvent congédiées. Il en va de même de l'expérience et de la prudence (elle-même réductible, d'après Hobbes, à l'expérience).

*Science de la cause*, ainsi que la désigne le chapitre VI du *De Corpore*<sup>284</sup>, la philosophie procède donc par ratiocination, laquelle est ici définie, comme dans *Léviathan*, comme un *calcul*, ou plus précisément comme opération d'*addition* et de *soustraction* :

Par RACIOTINATION, j'entends la *computation*. Computer, c'est soit rassembler en une somme plusieurs choses qui sont additionnées ensemble, soit chercher ce qui reste lorsqu'une chose se trouve retirée d'une autre. *Ratiocination* correspond donc à l'*addition* et la *soustraction* ; et si quelqu'un veut y ajouter la *multiplication* et la *division*, je ne m'y opposerai point car la multiplication n'est qu'une addition des mêmes valeurs les unes aux autres, et la division qu'une soustraction de ces mêmes valeurs égales poussée aussi loin que possible. Toute la ratiocination tient donc dans ces deux opérations de l'esprit, l'addition et la soustraction<sup>285</sup>.

Hobbes insiste là aussi, comme ce sera donc le cas dans *Léviathan*, sur le fait que le calcul ne se réduit pas exclusivement à un travail avec les nombres ; les grandeurs (*magnitude*), les corps (*body*), le mouvement (*motion*), le temps (*time*), les degrés des qualités (*degrees of quality*), les actions (*action*), les conceptions (*conception*), les proportions (*proportion*), le discours (*speech*) et

<sup>283</sup> *Léviathan*, ch. V, p. 43.

<sup>284</sup> « And this is the science of causes, or, as they call it, of the *διότι*. All other science, which is called the *ὅτι*, is either perception by sense, or the imagination, or memory remaining after such perception. » (*De Corpore*, ch. VI, p. 66)

<sup>285</sup> *De Corpore*, ch. I, p. 3 : « By RATIOCINATION, I mean *computation*. Now to compute, is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another. *Ratiocination*, therefore, is the same with *addition* and *subtraction*; and if any man add *multiplication* and *division*, I will not be against it, seeing multiplication is nothing but addition of equals one to another, and division nothing but a subtraction of equals one from another, as often as is possible. So that all ratiocination is comprehended in these two operations of the mind, addition and subtraction. »

– soulignons-le – les noms (*names*), entrent eux aussi volontiers en jeu dans les opérations d'addition et de soustraction.

Selon *De Corpore*, c'est cependant « sans (l')usage de mots<sup>286</sup> » que de telles opérations sont censées se dérouler dans notre esprit. Pour préciser son idée, Hobbes demande à son lecteur de se représenter la façon dont l'image d'un objet observé se précise à mesure que l'on s'en approche et que l'on parvient à lui attribuer de « nouvelles » qualités (nouvelles aux yeux de l'observateur, évidemment, et non à l'objet en question). À cet objet que l'on ne distingue d'abord que péniblement, nous reconnaissons progressivement celles d'être un *corps*, puis un corps *animé* et finalement *rationnel*. Ce gain croissant de précision, Hobbes le présente en exemple de l'*addition* réalisée par l'esprit sans que ce dernier ne cherche l'appui des mots (lesquels seront toutefois, dans le discours, composés dans le même ordre) :

Quand, en regardant entièrement et distinctement, il conçoit enfin tout ce qu'il a vu comme une seule chose, l'idée qu'il se fait alors est composée de ses anciennes idées assemblées dans l'esprit selon le même ordre qui assemble ces trois noms – *corps*, *animé*, *rationnel* – dans le langage pour former un seul nom, *corps-animé-rationnel*, ou bien *l'homme*<sup>287</sup>.

Cet exemple s'avère particulièrement en phase avec la thèse que nous émettions plus haut : le raisonnement hobbésien ne se réduit pas à une simple juxtaposition de faits (de qualités) mais se laisse guider par la force de leur *dépendance objective*. Ainsi, l'observateur ne combine pas (n'« additionne » pas) les idées du *corps*, de la nature *animée* et de la *raison* selon son libre arbitre – il s'agit bien des qualités d'*un objet*. C'est ce dernier et non pas une quelconque libre volonté du sujet connaissant qui assure à ces qualités une solidarité que l'observateur ne peut explorer que peu à peu<sup>288</sup>.

Hobbes reviendra plus tard à ce même exemple de l'homme observé de loin pour illustrer, après le mouvement de l'« addition », celui de la « soustraction ». Du point de vue de l'observateur, l'objet qui s'éloigne perd ses qualités ; il n'est plus possible de les distinguer :

De même, quiconque voit un homme qui se trouve à proximité conçoit cet homme dans son idée pleine ; et s'il s'éloigne tout en le suivant du regard, il va perdre l'idée de ce qu'étaient des signes de sa rationalité alors même que l'idée de corps-animé perdurera devant ses yeux. Ainsi, l'idée de rationalité se trouve soustraite à l'idée complète de l'homme, c'est-à-dire du corps-animé-rationnel,

---

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 4 : « Lastly, when, by looking fully and distinctly upon it, he conceives all that he has seen as one thing, the idea he has now is compounded of his former ideas, which are put together in the mind in the same order in which these three single names, *body*, *animated*, *rational*, are in speech compounded into this one name, *body-animated-rational*, or *man*. »

<sup>288</sup> Dans l'étude consacrée à la philosophie première de Hobbes, Yves Charles Zarka se montre plus sensible que bien d'autres commentateurs à cette problématique de l'*objet propre* de la connaissance. Il remarque d'abord que pour Hobbes, distinguer entre *subjectif* et *objectif* revenait à séparer ce qui est le fait de l'apparence (phénomène) et ce qui est le fait de la chose qui apparaît (cf. Yves Charles Zarka, « First philosophy and the foundation of knowledge », in Tom Sorell (dir.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, p. 62–85, voir notamment p. 65). Le subjectif, bien qu'associé à l'apparence, n'est pas arbitraire.

et n'est plus que celle du corps-animé. Un instant plus tard, une fois la distance encore accrue, l'idée d'objet animé sera perdue à son tour et seule l'idée de corps perdurera. Et finalement, lorsqu'il n'y aura plus rien à apercevoir, l'idée toute entière sera hors de portée<sup>289</sup>.

La « soustraction » se trouve ici assimilée à une *perte* : certaines qualités initialement perçues (nous sommes donc sur le plan de la connaissance et non sur le plan ontologique : l'objet de la connaissance reste inaltéré) se dissipent pour disparaître de la perception. Remarquons toutefois qu'une telle description, régressive, ne peut être dite incomplète que dans un sens très particulier : la soustraction n'est pas ici synonyme de suppression d'éléments figurant dans des « descriptions définies » à la Bertrand Russell (lesquelles identifient leurs objets via la liste exhaustive de leurs propriétés) mais plutôt d'une baisse de détermination.

Immédiatement après avoir proposé l'image de l'homme aux traits de plus en plus perceptibles, et juste avant de passer à l'idée d'une dégradation progressive de sa perception lorsqu'il s'éloigne, Hobbes ajoute au raisonnement procédant par « addition » un second exemple, qu'il importe de rapporter ici. Ce dernier s'avère en effet assez déconcertant de prime abord : imaginons, suggère Hobbes, que l'on aboutisse à la conception d'un *carré* après avoir d'abord envisagé une figure géométrique *quadrilatérale* quelconque puis lui avoir progressivement ajouté les idées d'*égalité des côtés* et d'*angles droits*. Toutes ses qualités, rappelle-t-il, sont parfaitement concevables isolément :

De la même manière, des diverses conceptions de quatre côtés, égalité de côtés, et angles droits, la conception d'un carré est composée. C'est que l'esprit peut imaginer une figure ayant quatre côtés sans pour autant concevoir leur égalité, de même qu'il peut concevoir les longueurs égales sans concevoir l'angle droit. Et il peut assembler toutes ces conceptions singulières en une seule conception ou idée de carré<sup>290</sup>.

L'idée que l'« addition » soit synonyme, chez Hobbes, de la *reconnaissance* progressive des qualités d'un objet pré-donné, n'est à coup sûr pas aussi clairement lisible ici que dans l'exemple précédent. À n'en pas douter pourtant, dans cette composition graduelle de l'idée d'un carré y compris, l'esprit ne procède pas sans règle (c'était l'*objet* observé qui, précédemment, octroyait cette dernière à l'esprit spectateur). Et nous ne pensons pas seulement au fait que toutes les qualités ne peuvent être additionnées de façon valable. Bien

---

<sup>289</sup> *De Corpore*, ch. I, p. 4–5 : « Again, whosoever sees a man standing near him, conceives the whole idea of that man; and if as he goes away, he follow him with his eyes only, he will lose the idea of those things which were signs of his being rational, whilst, nevertheless, the idea of a body-animated remains still before his eyes, so that the idea of rational is substracted from the whole idea of man, that is to say, of body-animated-rational, and there remains that of body-animated; and a while after, at a greater distance, the idea of animated will be lost, and that of body only will remain; so that at last, when nothing at all can be seen, the whole idea will vanish out of sight. »

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 4 : « In like manner, of the several conceptions of *four sides, equality of sides, and right angles*, is compounded the conception of a *square*. For the mind may conceive a figure of four sides without any conception of their equality, and of that equality without conceiving a right angle; and may join together all these single conceptions into one conception or one idea of a square. »

que l'accent soit ici mis sur l'indépendance des idées qui composent celle d'un carré, nous estimons que cet exemple géométrique ne permet guère de quitter la logique de la *reconnaissance*. Quelle est en effet la situation décrite par Hobbes ? Il ne peut s'agir de la première détermination du sens du mot « carré », dans la mesure où poser une définition n'est pas en soi faire acte de science : la science ne statue pas, elle connaît. Aussi avons-nous tendance à interpréter la situation que nous invite à concevoir Hobbes avec l'exemple du carré comme une variante de la situation d'observation et de *reconnaissance* : les quatre côtés, leur égalité, les angles droits constitueraient dans notre lecture autant d'étapes d'une *identification* de la forme géométrique soumise à notre jugement (et nullement, donc, de l'*invention* d'une forme géométrique inédite). Le donné nous semble par conséquent doter ici, une fois de plus, la raison d'un plan.

Un troisième exemple destiné à illustrer le mouvement de la ratiocination (et, plus précisément, de celui qui aboutit à la connaissance des effets à l'aide de celle de leur génération) nous confortera dans cette lecture. Imaginons que nous soyons placés devant une figure géométrique semblable, d'un point de vue visuel, à un cercle ; nous ne disposons d'aucun moyen sensoriel apte à confirmer le caractère adéquat de cette aperception première. Tout change évidemment, remarque Hobbes, si l'on connaît la façon dont ladite figure a été générée. Si la courbe a été tracée par l'extrémité d'un corps dont la longueur est restée inchangée au cours de l'opération et dont l'autre extrémité se maintenait fixée à un point immobile, on peut être sûr que la forme de la figure géométrique générée est véritablement circulaire. Toute autre figure pourra ensuite être jugée sur ce modèle :

Et, de la même manière, si nous savons au préalable quelle figure nous avons sous les yeux, nous pouvons aboutir par le moyen de la ratiocination à la génération d'une figure identique, et cela bien que l'on n'ait peut-être pas employé le procédé qui l'avait fabriquée mais celui par lequel elle aurait pu être fabriquée. C'est que celui qui connaît les propriétés du cercle indiquées plus haut saura facilement dire si un corps manipulé comme cela a été indiqué générera un cercle ou non<sup>291</sup>.

Ce passage quelque peu délicat semble en définitive exprimer l'idée simple selon laquelle la connaissance des propriétés d'une figure (cercle) nous permet de concevoir des procédés conduisant « effectivement » à la réalisation de la même figure : de la connaissance des *effets*, il serait donc possible d'inférer la voie de leur génération (un scénario d'actes nécessaires à la construction d'un cercle). De nouveau, nous avons donc ici affaire à un raisonnement (pouvant être conçu comme une série d'additions) qui, loin d'être arbitraire, se trouve déterminé par une

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 6 : « And in like manner, by knowing first what figure is set before us, we may come by ratiocination to some generation of the same, though perhaps not that by which it was made, yet that by which it might have been made; for he that knows that a circle has the property above declared, will easily know whether a body carried about, as is said, will generate a circle or no. »



idée directrice (le concept de cercle) à « réaliser ». Autrement dit, le résultat d'une telle construction (idéale mais, dans une certaine approximation, réalisable) –, qui entre dans le raisonnement au titre de sa première donnée (c'est vers lui que l'on doit progresser) – impose à l'addition un fond solide que le « calcul » doit respecter.

Les trois exemples dont nous avons ici rendu compte – celui de l'observation d'un homme dont les traits se précisent ou se brouillent au contraire, en fonction de la distance qui nous en sépare, celui de la conception (identification) du carré réalisée grâce à l'assemblage de plusieurs propriétés géométriques et celui du cercle qu'il s'agit de réaliser par un procédé *convenable* – sont-ils assez éloquents pour que soit déterminée avec précision la nature des deux opérations de la philosophie, l'*addition* et la *soustraction* ?

L'assimilation de ces deux opérations à l'*analyse* et à la *synthèse* – Hobbes franchit ce pas important dans le chapitre VI du *De Corpore*, précédemment commenté – permettra de les éclairer sous un jour nouveau. La valeur de ce moment mérite d'autant plus d'être soulignée que l'on a en mémoire l'absence de toute revendication explicite, dans *Léviathan*, de la méthode « analytique » :

Les tout débuts de la connaissance correspondent donc aux fantasmes des sens et de l'imagination ; l'existence de tels fantasmes, la nature nous l'apprend fort bien. Or, savoir pourquoi ils existent, de quelles causes ils procèdent, c'est là le travail de la ratiocination qui consiste (...) en la *composition* et en la *division*, ou *résolution*. Il n'existe donc pas d'autre méthode nous permettant de trouver les causes par lesquelles procèdent les choses que celle de la méthode *compositive* ou *résolutive*, ou *partiellement compositive* ou *partiellement résolutive*. Et la méthode résolutive est habituellement appelée *analytique*, comme la compositive *synthétique*<sup>292</sup>.

Nous ne nous octroyons pas le droit de juger la singularité de cette conception de l'*analyse* et de la *synthèse* : nous nous soumettons au devoir de la comprendre.

### *La méthode d'invention*

Si l'on devait lire les passages méthodologiques du *De Corpore* comme une nouvelle tentative d'exposition des principes épistémologiques mis en œuvre dans *Léviathan*, l'« insuffisance » de ce dernier à expliciter ses propres ressorts méthodologiques pourrait être assimilée à un choix tout à fait conscient :

---

<sup>292</sup> *De Corpore*, ch. VI, p. 66 (souligné par l'auteur) : « The first beginnings, therefore, of knowledge, are the phantasms of sense and imagination; and that there be such phantasms we know well enough by nature; but to know why they be, or from what causes they proceed, is the work of ratiocination; which consists (...) in *composition*, and *division* or *resolution*. There is therefore no method, by which we find out the causes of things, but is either *compositive* or *resolutive*, or *partly compositive*, and *partly resolutive*. And the resolutive is commonly called *analytical* method, as the compositive is called *synthetical*. »

Enseigner n'est rien d'autre que conduire l'esprit de celui que nous instruisons vers la connaissance de nos inventions, et cela selon la voie qui a mené notre propre esprit à ces résultats. Cela veut dire que cette même méthode dont nous nous sommes servis pour aboutir à nos inventions servira à effectuer une démonstration pour les autres, bien qu'en soit omise la première partie qui nous a fait procéder de l'aperception des choses aux principes universaux qui, en tant que principes, ne peuvent être démontrés. Etant connus par la nature (...), ceux-ci se passent de démonstration mais pas d'explication. La méthode de démonstration toute entière est donc *synthétique* et consiste en cet ordre de discours qui commence par des propositions premières, les plus universelles qui soient, tirant leur évidence d'elles-mêmes, et procède par une composition perpétuelle de propositions en syllogismes, jusqu'à ce que l'élève comprenne finalement la vérité de la conclusion recherchée<sup>293</sup>.

Nous ne saurions trop insister sur ce point : *enseigner* n'est pas *inventer*. Pour exposer sa doctrine à un élève – et sûrement aussi à un *lecteur* –, le maître emprunte certes le chemin qu'il a lui-même parcouru pour acquérir son savoir, mais il passe sous silence cette partie de sa démarche qui lui a fait atteindre les « principes universaux », dont partiront ses démonstrations. Hobbes justifie cette « omission » (*we omit the first part of method*) par le caractère indémontrable des principes (leur nom même l'implique d'ailleurs) que l'on peut en revanche connaître « naturellement ». L'enseignement ne s'appuie donc que sur le deuxième mouvement – mouvement synthétique – de la méthode philosophique qui, dans sa forme complète, est analytico-synthétique :

Au regard de ce qui précède, il est maintenant clair que la méthode de la philosophie (...) est partie analytique et partie synthétique. Plus précisément, celle qui procède des sens aux inventions des principes est analytique ; tout le reste est synthétique<sup>294</sup>.

La conclusion suivante nous paraît inévitable : l'invention des principes auxquels aboutit l'analyse proprement dite n'a pas droit de cité dans les textes.

Or, de quel droit exigerait-on de l'étudiant qu'il accepte le point de départ de la démonstration, s'il faut lui cacher le chemin qui a conduit à l'établir ? Et ces fameuses propositions « primaires », comment les atteindre ? La question est tout sauf rhétorique. On le sait, *Léviathan* a donné lieu à d'innombrables débats touchant à la validité de ses « principes » (psychologie et situation de l'homme naturel). L'auteur les avaient-ils d'entrée de jeu conçus comme des « données » échappant à la démonstration, « données » par ailleurs suffisamment

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, 80–81 : « And seeing teaching is nothing but leading the mind of him we teach, to the knowledge of our inventions, in that track by which we attained the same with our own mind; therefore, the same method that served for our invention, will serve also for demonstration to others, saving that we omit the first part of method which proceeded from sense of things to universal principles, which, because they are principles, cannot be demonstrated; and seeing they are known by nature, (...) they need no demonstration, though they need explication. The whole method, therefore, of demonstration, is *synthetical*, consisting of that order of speech which begins from primary or most universal propositions, which are manifest of themselves, and proceeds by a perpetual composition of propositions into syllogisms, till at last the learner understand the truth of the conclusion sought after. »

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 74–75 : « So that it is manifest, by what has been said, that the method of philosophy (...) is partly analytical, and partly synthetical; namely, that which proceeds from sense to the invention of principles, analytical; and the rest synthetical. »

« connues par la nature » pour être acceptées sans réticence par ses lecteurs ? Peut-être. L'envie d'exercer davantage de contrôle sur cette étape analytique de la philosophie ne nous en semble pas pour autant moins légitime.

Vouloir soumettre à l'examen le critère de choix des principes destinés à être ensuite à l'origine de la synthèse, c'est donc s'interroger sur la méthode d'invention, que le philosophe n'est nullement tenu d'afficher. Cela dit, la recommandation d'omettre l'étape analytique du raisonnement dans l'exposition n'implique pas encore sa complète négligence au sein des textes d'épistémologie. Hobbes manifeste en effet un considérable intérêt pour les « principes » et il n'est pas inopportun de présumer que cela ne provient pas uniquement du fait que ces derniers génèrent la vérité à la source de laquelle ils se trouvent, vérité que la démonstration est chargée de porter jusqu'aux conclusions. Si les principes le préoccupent à ce point, c'est parce que leur fonction est essentielle d'un autre point de vue encore : dans le cadre d'une démarche épistémique qui fractionne son objet pour le recomposer ensuite, nécessaire est l'existence d'un « fond » solide susceptible d'arrêter son premier mouvement. Mais comment arrêter l'analyse ? Nous suggérons ainsi que les principes, représentés par des « définitions », sont avant tout considérés par Hobbes en tant qu'ils constituent un terme pour l'analyse proprement dite. Nous allons néanmoins voir qu'il en approfondira la théorie dans le cadre d'un exposé consacré à la méthode de démonstration.

L'appel à l'*analyse* est préconisé dès lors qu'il est question de chercher les causes des effets (auxquels nous avons accès par les sens) et cela « indéfiniment », c'est-à-dire lorsqu'on cherche à « connaître tout ce que [les philosophes] sont à même de connaître, sans [se] proposer une question limitée<sup>295</sup> ». Une telle démarche suppose d'identifier au fond des objets particuliers des « choses universelles », que nous pourrions appeler « éléments » si elles n'étaient elles-mêmes réductibles, comme toute chose selon Hobbes, au mouvement. C'est à la raison qu'est confiée cette tâche de découvrir, à la base des choses particulières, des « choses universelles ». Hobbes se propose d'illustrer ce procédé analytique par deux exemples, rendant d'abord compte de la décomposition en idées constitutives du « carré » :

Par exemple, lorsqu'on nous présente la conception ou l'idée d'une chose singulière, disons un *carré*, ce dernier doit être décomposé en un *plan circonscrit par un certain nombre de lignes droites de longueur égale et à des angles droits*. Par cette décomposition, nous obtenons en effet ces choses universelles

---

<sup>295</sup> « In the study of philosophy, men search after science either simply or indefinitely; that is, to know as much as they can, without propounding to themselves any limited question... » (*ibid.*, p. 68) L'analyse servirait de méthode d'invention dans un autre cas de figure encore, à savoir lorsqu'il s'agit d'identifier la cause spécifique (au sein d'un ensemble de causes) d'un effet particulier (un aspect du phénomène observé). C'est là ce qui permet aussi de décider, par combinaison de l'analyse et de la synthèse, si l'effet étudié appartient *en propre* à l'objet observé (par exemple la grandeur du soleil tel qu'il se présente à l'observation). Nous ne nous arrêterons pas davantage sur ces cas de figure, peu pertinents au sein du présent travail. Pour le développement de ce sujet, cf. *ibid.*, p. 75–79.

susceptibles d'appartenir à toute matière quelle qu'elle soit, à savoir : *ligne, plan*, (qui contient certaines superficies) *terminé, angle, caractère droit, rectitude, égalité*. Et si nous pouvions trouver les causes de ces choses, nous pourrions toutes les assembler en une cause de carré<sup>296</sup>.

Dans son deuxième exemple, Hobbes nous invite à nous éloigner du domaine de la géométrie pour examiner un objet plus matériel et tangible, et tout aussi précieux qu'un « carré », à savoir l'« or » :

De nouveau, si quelqu'un se propose de considérer la conception de l'*or*, il peut arriver, en procédant par la résolution, aux idées du *solide*, du *visible* et du *pesant* (dans le sens de ce qui tend vers le centre de la terre, ou vers le bas), et à beaucoup d'autres idées plus universelles que l'*or* lui-même. Et il pourrait résoudre toutes ces idées à leur tour, jusqu'à ce qu'il aboutisse aux choses les plus universelles. De cette manière, c'est-à-dire en décomposant continuellement, nous pouvons parvenir à la connaissance de ce que sont de telles choses, car en saisissant d'abord leurs causes séparément, et en les rassemblant par la suite, on atteint la connaissance des choses singulières<sup>297</sup>.

A ces deux exemples, Hobbes joint un troisième : celui de l'« acte juste », cette fois tiré du domaine de la philosophie morale et civile. S'il convient de ne pas sous-estimer cet exemple pour cette raison, ce dernier nous paraît aussi plus difficile à situer avec précision. Au passage dans lequel il est énoncé précédent en effet d'une part la distinction de deux types de définitions aptes à apporter la connaissance des « choses universelles », et d'autre part un développement conséquent portant sur ce qui est présenté comme un ordre de complexité croissante des choses. La présence de cette dernière réflexion surprend d'ailleurs en ce lieu consacré *a priori* à l'analyse par son exposition synthétique ; il faudrait lire à cela toutefois, si nous ne nous y trompons pas, une volonté de rendre plus claire l'élaboration des définitions *génétiques* qui, à la différence des définitions *explicatives*, effectuent des reconstructions causales de l'objet identifié. Ainsi, outre les « universaux » que les définitions « expliquent » – il en est par exemple ainsi des termes de « lieu » ou « mouvement » –, il existe des « choses universelles » engendrées par une suite de mouvements, et dont le nom doit être éclairé par le compte rendu de leur génération :

Pour donner un exemple [de définition par explication], celui qui a une juste conception du *lieu* ne peut ignorer cette définition selon laquelle *un endroit est un espace possédé ou adéquatement occupé par un corps*. De même, celui qui conçoit correctement le *mouvement* doit savoir qu'un *mouvement* correspond à l'abandon d'un lieu et à l'acquisition d'un autre. D'un autre côté, nous avons leur [= choses

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 69 : « For example, if there be propounded a conception or *idea* of some singular thing, as of a *square*, this square is to be resolved into a *plain*, terminated with a certain number of equal and straight lines and right angles. For by this resolution we have these things universal or agreeable to all matter, namely, *line, plain*, (which contains superficies) *terminated, angle, straightness, rectitude, and equality*; and if we can find out the causes of these, we may compound the altogether into the cause of a square. »

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 69 : « Again, if any man propound to himself the conception of *gold*, he may, by resolving, come to the ideas of *solid, visible, heavy*, (that is, tending to the center of the earth, or downwards) and many other more universal that gold itself; and these he may resolve again, till he come to such things as are most universal. And in this manner, by resolving continually, we may come to know what those things are, whose causes being first known severally, and afterwards compounded, bring us to the knowledge of singular things. »

universelles, note JM] génération ou description. Celle par exemple qu'*une ligne est produite par le mouvement d'un point, les superficies par le mouvement d'une ligne, et un mouvement par un autre mouvement, etc.*<sup>298</sup>

Quel mouvement donne naissance à une ligne ? Quel autre à un cercle ? Les compositions<sup>299</sup> requises supposent que soit suivi un procédé précis, raison pour laquelle la synthèse ne peut être tenue pour un simple assemblage (nous avons déjà eu l'occasion de le constater). De la sorte, paradoxalement, la synthèse *sépare* au cours de son mouvement intégrateur ; sont en effet alors *identifiés* ces gestes qui n'appartiennent pas moins à l'objet, dont il faut retrouver la plénitude, que sa matière (les « universaux »).

Hobbes donne un rapide aperçu de telles constructions synthétiques : nourrie exclusivement « de l'intérieur », la synthèse s'élève – au gré de l'ordre ontologique – de la géométrie à la physique, atteignant dans un premier temps la philosophie *morale*, préoccupée par les mouvements de l'esprit, leurs causes et effets, et enfin la philosophie *civile* portée, quant à elle, sur les causes des États et de nos obligations politiques. Or, l'ordre de ce parcours ascendant de la connaissance (géométrie, physique, philosophie morale, philosophie civile) se trouve interrompu en son sommet : la philosophie morale et la philosophie civile n'« adhèrent » pas l'une à l'autre de même que les sciences inférieures :

La philosophie civile et la philosophie morale n'adhèrent pas l'une à l'autre de cette façon mais de sorte qu'elles peuvent être séparées. C'est que les causes des mouvements de l'esprit ne sont pas connues seulement par ratiocination mais aussi par l'expérience de tout homme qui prend la peine d'observer ces mouvements en lui-même<sup>300</sup>.

Cet appel à l'expérience nous semble absolument remarquable. N'oublions pas le contexte dans lequel il survient : l'expérience serait en fait un instrument tout à fait particulier, propre à la philosophie civile, qui donnerait à cette dernière la possibilité de se soustraire, dans une certaine mesure, aux procédés prévus par l'alternative entre deux types de définitions préalablement caractérisées (qui assurent donc la connaissance de ces « choses universelles » auxquelles aboutit l'analyse). C'est que, au lieu de suivre docilement la méthode de la définition génétique qui prescrit une composition patiente de son objet en passant par tous les étages de l'ordre ontologique mentionné plus haut (géométrie, physique, philosophie naturelle,

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 70 (souligné par l'auteur) : « For example, he that has a true conception of *place*, cannot be ignorant of this definition, *place is that space which is possessed or filled adequately by some body*; and so, he that conceives *motion* aright, cannot but know that *motion is the privation of one place, and the acquisition of another*. In the next place, we have their generations or descriptions; as (for example) that *a line is made by the motion of a point, superficies by the motion of a line, and one motion by another motion, &c.* »

<sup>299</sup> « Now the method of this kind of inquiry, is *compositive*. » (*Ibid.*, p. 71)

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 73 : « Civil and moral philosophy do not so adhere to one another, but that they may be severed. For the causes of the motions of the mind are known, not only by ratiocination, but also by the experience of every man that takes the pains to observe those motions within himself. »

philosophie morale – donc connaissance *rationnelle* des passions de l'homme –, philosophie civile), le recours à l'*expérience* constitue en quelque sorte un raccourci conduisant, lui aussi, au résultat juste :

...même ceux qui n'ont pas appris la première partie de la philosophie, à savoir la *géométrie* et la *physique*, peuvent, malgré tout, atteindre les principes de la philosophie civile par la *méthode analytique*. C'est que si la question de savoir *si telle ou telle action est juste ou injuste* est posée, si *injuste* est décomposé en *fait commis contre la loi* et la notion de *loi en commande* de celui ou ceux détenant le *pouvoir coercitif*, et si ce *pouvoir* se laisse dériver des *volontés* d'hommes qui constituent un tel pouvoir dont la fin est de permettre aux hommes de vivre en paix, alors on doit arriver tout au moins à la conclusion que les appétits des hommes et les passions de leurs esprits sont tels que, s'ils ne sont pas restreints par un pouvoir, ils vont toujours se faire la guerre les uns aux autres. Et c'est l'expérience qui peut nous l'apprendre si tout un chacun voulait bien examiner son propre esprit. De là, on peut aboutir, par assemblage, à déterminer la justice de toute action soumise à notre jugement<sup>301</sup>.

Notons bien que l'analyse de l'idée de justice telle qu'esquissée par Hobbes dans ce passage ne saurait être valablement assimilée à une analyse conceptuelle. Analyser l'idée de justice revient ici à mettre en évidence le conflit d'intérêt qui oppose les hommes les uns aux autres (l'injustice ne pouvant être constatée que dans un régime d'actions réglées, l'idée de l'injustice en implique en effet la perturbation, donc un conflit de cet ordre), dans lequel – et c'est là que la philosophie du langage se trouve dépassée – l'*expérience* découvre un danger proprement existentiel (l'état de guerre). On affirmerait donc de façon inexacte que réside déjà dans nos concepts politiques et moraux une *psychologie* que l'on pourrait efficacement cerner par le biais d'une démarche analytique. Cette psychologie s'y trouve en effet introduite précisément par l'*expérience* qui se substitue en quelque sorte aux conclusions, auxquelles serait parvenue une philosophie morale si l'on avait procédé par la voie *compositive*.

L'expérience constitue-t-elle donc un instrument analytique ? C'est là ce que pressent David P. Gauthier :

Si Hobbes avait réussi son grand projet de science unifiée, les questions de la morale et de la politique auraient été traitées de manière purement synthétique, par dérivation depuis les relations ou principes suprêmes établis par une analyse du corps. Dans ses écrits politiques, cependant, l'expérience se substitue à une telle dérivation. La maxime « *nosce teipsum, read thyself* » fournit un moment analytique suffisant à établir les principes de la philosophie morale et politique<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 74 : « ...even they also that have not learned the first part of philosophy, namely, *geometry* and *physics*, may, notwithstanding, attain the principles of civil philosophy, by the *analytical method*. For if a question be propounded, as, *whether such an action be just or unjust*; if that *unjust* be resolved into *fact against law*, and that notion *law* into the *command* of him or them that have *coercive power*; and that *power* be derived from the *wills* of men that constitute such power, to the end they may live in peace, they may at last come to this, that the appetites of men and the passions of their minds are such, that unless they be restrained by some power, they will always be making war upon one another; which may be known to be so by any man's experience, that will but examine his own mind. And, therefore, from hence he may proceed, by compounding, to the determination of the justice of any propounded action. »

<sup>302</sup> David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, p. 3 : « Had Hobbes succeeded in his grand design for a unified science, questions of morals and politics would be treated in a purely synthetic manner, by derivation from the supreme relations or principles established through an analysis of body. But in his political writings experience

D. P. Gauthier se montre ici fidèle, cela est incontestable, à l'intention hobbésienne consistant à présenter l'expérience, dans le contexte que nous venons d'étudier, comme un agent analytique. À nous de vérifier si tel est bien le seul et unique rôle à lui être attribué.

### *La méthode d'enseignement*

Tout le poids de la *démonstration* repose sur la deuxième étape du raisonnement, dans laquelle on procède synthétiquement. Aux définitions, situées au terme du mouvement de l'invention – nous venons de le voir –, revient nouvellement la première position ; l'exposé consacré à la méthode démonstrative s'ouvre ainsi par une élaboration des définitions des « définitions ». Arrêtons-nous néanmoins d'abord à celle du terme lui-même de « démonstration » :

La définition de la démonstration est donc la suivante : une démonstration est un syllogisme, ou une série de syllogismes, qui sont dérivés des définitions de noms et conduits sans interruption [*continued*] jusqu'à la dernière conclusion. À partir de là, on peut s'apercevoir que toute vraie ratiocination, initiée par les principes, produit la science et se confond avec une vraie démonstration<sup>303</sup>.

Une démonstration « méthodique », écrira Hobbes, correspond à une succession de raisons qu'il est possible d'enchaîner selon les règles de l'inférence syllogistique. Mais comment s'assurer la validité de ses résultats, que la régularité d'un tel mouvement inférentiel ne saurait fonder à elle seule ?

C'est par les définitions *vraies* que la synthèse doit commencer : considérée dans une nouvelle perspective, la problématique des définitions est traitée par Hobbes d'une façon fort redondante, dans un développement qu'émaillent parfois des exemples déjà mobilisés quelques pages plus tôt à peine. Reprenons en toutefois les grandes thèses, qui déboucheront sur un précieux écart vis-à-vis de ce que nous avons déjà vu.

Il existerait deux sortes de « définitions » posées au départ de toute démonstration, lesquelles nous sont déjà connues. Le premier type regroupe les noms attachés aux objets auquel on ne peut attribuer de cause, ceux de *corps, matière, quantité, extension, mouvement* – tout ce qui est commun, écrit Hobbes, à toutes choses. Dans ces cas de figure, « définir » veut dire « expliquer » : de tels noms sont définis justement si « par un discours aussi court que possible,

---

replaces this derivation. The maxim '*nosce teipsum, read thyself*' provides the analytic moment sufficient to establish the principles of moral and political philosophy. »

<sup>303</sup> *De Corpore*, ch. VI, p. 86 : « The definition therefore of a demonstration is this, a demonstration is a syllogism, or series of syllogisms, derived and continued, from the definitions of names, to the last conclusion. And from hence it may be understood, that all true ratiocination, which taketh its beginning from true principles, produceth science, and is true demonstration. »

nous suscitons dans l'esprit de notre interlocuteur des idées ou conceptions parfaites et claires des choses nommées<sup>304</sup> » ; Hobbes mobilise dans ce contexte son exemple de la définition du « mouvement » (l'abandon d'un lieu et le fait d'en atteindre un autre de façon continue).

Le deuxième groupe de définitions – une reprise, là encore, de ce qui avait été affirmé à propos de l'invention – englobe les noms attribués aux objets issus d'une certaine composition causale : *un tel corps, un tel mouvement, une telle grandeur, une telle forme*. Ici la « définition », de type génétique, ne consiste plus à *expliquer* mais à *rendre compte de l'enchaînement des causes* auxquelles les objets nommés doivent leur individualité. Hobbes trouve dans ces développements l'occasion de rappeler le but de la science (ou de la philosophie) que nous ne devrions pas, nous non plus, perdre de vue :

Revenons donc aux définitions. Voici la raison pour laquelle je dis que la cause et la génération des choses qui ont bien une cause ou une génération doivent entrer dans leurs définitions. Le but de la science est de démontrer les causes et les générations des choses ; si ces dernières ne figuraient pas dans la première conclusion, alors elles ne figureraient dans aucune des conclusions ultérieures, qui sont déduites de la première. C'est pourquoi, si on procédait de cette manière, on n'arriverait jamais à la science, ce qui est contraire à l'essence et l'intention de la démonstration<sup>305</sup>.

Les conséquences du programme de la science ainsi caractérisé sont notables (remarquons en passant qu'un tel programme n'aura pas d'équivalent dans *Léviathan*, où la science se trouve plus étroitement associée à l'étude du langage). En effet, si la science a pour mission de rechercher les causes et la génération des choses, il va de soi qu'elle n'a aucun pouvoir sur celles « qui ne sont susceptibles d'aucune composition ou de résolution<sup>306</sup> » : là où il n'y a pas de génération, il n'y a pas de science possible. Se trouvent ainsi exclues de son domaine non seulement la *théologie* (si l'on désigne par ce terme la doctrine du dieu éternel et indivisible) ou la connaissance des *anges* (qui ne sont ni des corps, ni des propriétés des corps, et qui ne peuvent pas être analysés), mais aussi – et ce qui nous intéresse tout particulièrement – l'*histoire*, naturelle aussi bien que politique, « parce qu'une telle connaissance n'est que l'expérience ou l'autorité, mais pas la ratiocination<sup>307</sup> ».

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 81 : « And names of the former kind are well enough defined, when, by speech as short as may be, we raise in the mind of the hearer perfect and clear ideas or conceptions of the things named, as when we define motion to be *the leaving of the place, and the acquiring of another continually*... »

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 82–83 : « To return, therefore, to definitions; the reason why I say that the cause and generation of such things, as have any cause of generation, ought to enter into their definitions, is this. The end of science is the demonstration of the causes and generations of things; which if they be not in the first conclusion, they will not be found in any further conclusion deduced from that; and, therefore, by proceeding in this manner, we shall never come to science; which is against the scope and intention of demonstration. »

<sup>306</sup> *De Corpore*, ch. I, p. 10 : « The *subject* of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution; that is to say, every body of whose generation or properties we can have any knowledge. »

<sup>307</sup> « It excludes *history*, as well *natural* as *political*, though most useful (and necessary) to philosophy; because such knowledge is but experience, or authority, and not ratiocination. » (*Ibid.*, p. 10–11). Tom Sorell, déjà cité,



Revenons néanmoins une dernière fois sur la typologie même des « définitions » qui, jusqu'ici, ne se distinguait nullement de celle établie auparavant par Hobbes. En effet, on identifie bien un écart, en définitive, entre ses deux versions : en réalité, il faut adjoindre aux deux types de définitions distingués à deux reprises un troisième cas de figure qui, certes présenté par Hobbes comme simple variante de l'*explication*, s'en différencie peut-être assez pour fournir à nos analyses une nouvelle impulsion.

Dans toute explication qui se donne pour but de susciter l'*idée* de ce que désigne le nom *expliqué*, c'est bien entendu au langage que nous avons recours. Notre explication se présente en effet nécessairement sous forme d'un discours. Il en va de même lorsqu'il faut proposer la définition d'une « conception composée ». Ce qui est toutefois significatif, c'est que Hobbes ne s'appuie désormais plus sur l'exemple d'un nom désignant un objet dont on pourrait déterminer les *causes*, mais sur celui d'un nom attribué à une alliance de plusieurs *universaux* – et il ne s'agit pas de n'importe quel nom :

...et si le nom qui nous est soumis se rapporte à une conception composée, la définition n'est rien d'autre qu'une résolution de ce nom en ces parties les plus universelles. Il en est ainsi dans le cas de la définition de l'homme : lorsqu'on dit que *l'homme est un corps animé, doué de sens, rationnel*, ces noms *corps animé*, etc., font partie du nom complet d'*homme* ; de sorte que les définitions de ce type procèdent toujours par *genre* et *différence* – les premiers noms sont tous, jusqu'au dernier, *généraux*, et le dernier de tous exprime la *différence*<sup>308</sup>.

Certes, l'idée de l'homme et de sa décomposition en éléments constitutifs (en les dénombrant, Hobbes se réclame de la logique aristotélicienne<sup>309</sup>) avait déjà étayé, dans le premier chapitre de *De Corpore*, l'explication de la procédure de l'*addition*. On s'en souvient, Hobbes invitait alors le lecteur à s'imaginer en observateur d'un objet qui, de plus en plus proche, aurait gagné en précision : *corps, corps animé, corps animé rationnel*. Nous avons alors tiré de cet exemple la thèse selon laquelle le raisonnement « additionnant » faisait plus que *juxtaposer* des éléments (des qualités) ; en réalité, c'est la nature de l'objet alors examiné qui le guiderait. Cette précieuse thèse peut être à présent réinvestie pour doter d'une nouvelle spécification l'idée de *génération* (sous-jacente à la définition génétique), ici très opportunément rapprochée de celle

---

tient néanmoins à préciser que pour Hobbes, refuser le statut de science à l'histoire ou à la théologie ne revient pas pour lui à leur refuser celui d'un champ de connaissance. Cf. Tom Sorell, « Hobbes's scheme of the sciences », p. 47.

<sup>308</sup> *De Corpore*, ch. VI, p. 83 : « ...and if that name be given it for some compounded conception, the definition is nothing but a resolution of that name into its most universal parts. As when we define man, saying *man is a body animated, sentient, rational*, those names, *body animated, &c.* are parts of that whole name *man*; so that definitions of this kind always consist of *genus* and *difference* ; the former names being all, till the last, *general* ; and the last of all, *difference*. »

<sup>309</sup> Cela peut étonner. E. Cassirer, en particulier, insiste sur l'abandon de la théorie de la définition scolastique (définir le concept par *genus proximum* et *differentia specifica*) au profit de la théorie de la définition génétique (ou causale) et cite Hobbes comme « le premier logicien moderne qui ait mis en pleine lumière l'importance de cette 'définition causale' ». Cf. Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, p. 328.

d'*analyse*. C'est le nom commun de « définition » qui regroupe en effet trois situations que l'on n'associerait peut-être pas spontanément : l'explication, l'analyse, la genèse. Arrêtons-nous un instant sur les deux derniers termes de cet ensemble et voyons ce que leur rapprochement peut nous apprendre.

Notre enquête se doit tout d'abord d'apporter une précision supplémentaire : Hobbes met en garde ses lecteurs contre l'erreur consistant à mettre sur un pied d'égalité les *principes* (les définitions) et les *postulats* (tels que les axiomes d'Euclide). Bien que communément envisagés pour leur autorité de principes, les axiomes ne sont pas en réalité sources de *démonstration* mais seulement de *construction*. En tant que tels, continue Hobbes, ils ne tiennent pas de la science mais du pouvoir, c'est-à-dire de la pratique et non de la spéculation<sup>310</sup>. Cette remarque nous semble importante : en quoi les trois types de définitions précédemment caractérisés se rapportent-ils aux principes de *démonstration* et en quoi se distinguent-ils des *postulats* ?

De toute évidence, la différence entre *postulats* et *principes* ne doit pas être cherchée au niveau de la compréhension que nous pourrions avoir de ce qu'ils annoncent (ce n'est certainement pas à l'aveugle que l'on a accepté les axiomes d'Euclide). On peut en revanche présumer que, si les *postulats* n'ont pas de pouvoir démonstratif, c'est qu'ils n'ont eux-mêmes pas été démontrés. Cette hypothèse implique que Hobbes prête aux *principes* une valeur de vérité qu'il est loisible de vérifier et qu'ils ne peuvent donc tenir que de leurs définitions. Quel est le dénominateur commun de ces définitions ?

Ce en quoi consiste la vérité d'une définition analytique telle que celle de l'homme qui transcrit son nom en « corps animé, sensible et rationnel », nous nous y sommes suffisamment étendu. Il s'agit, certes, d'une vérité de convention ; mais ce constat n'est pas suffisant. Qu'une telle définition puisse recevoir une validation, qu'elle puisse donc être déclarée « appropriée » ou « adéquate », indique à coup sûr que les qualités qu'elle regroupe (corps, animé, sensible, rationnel) ne sont pas seulement perçues comme susceptibles d'être *combinées*, mais aussi qu'elles *appartiennent à une totalité* exprimée par leur réunion.

Nous retrouvons ici une idée formulée dans la lecture que nous avons précédemment proposée des passages épistémologiques de *Léviathan*. On s'en souvient, dans ce dernier ouvrage, Hobbes octroyait à la science la vocation de toujours concevoir les faits comme des *conséquences*. Nous avons alors identifié en ce terme – employé notamment dans le cadre de l'analyse du langage, que nous avons toutefois rapprochée précédemment de celle des chaînes causales – à la fois l'idée de la *nécessité* (les faits sont toujours déjà portés à *faire*) et celle de

---

<sup>310</sup> Cf. *De Corpore*, ch. VI, p. 82.

l'*unité* sous-jacente qui, nous l'avons affirmé, exercerait pour ainsi dire une domination sur la pensée raisonnante<sup>311</sup>. Fermons toutefois cette parenthèse pour en revenir à *De Corpore* et plus précisément à la question que nous nous sommes engagé à poser : comment une définition génétique procure-t-elle à son objet une valeur de vérité?

Dans la mesure où cet ouvrage associe les idées de *génération* et d'*analyse* (et plus précisément le relevé des étapes de la génération d'un objet avec l'état décomposé d'un nom), la *génération* nous semble en quelque sorte hériter de l'*analyse*, précisément, les deux idées de *nécessité* et d'*unité* sous-jacente qu'impliquait la « vérité » requise de la définition analytique. Dans ces conditions, la *génération* ne peut pas être conçue comme un processus historique ouvert. *Elle doit appartenir à son objet de la même façon que les éléments d'une définition analytique appartiennent au nom que développe cette dernière*. Elle doit être ainsi conçue comme une « suite » d'étapes dépendantes les unes des autres (sachant que ne vouloir rendre compte de cette dépendance qu'en de simples termes de causalité empirique resterait insuffisant), que l'on ne saurait réduire à un simple *assemblage* (création, par exemple, par un concours d'éléments)<sup>312</sup> et qui tire sa vérité de la réalité de son objet.

La démonstration, et nous avons à ce propos cité Hobbes en début de chapitre, avance par le moyen de syllogismes dérivés des définitions de noms, que l'on achemine jusqu'à la dernière conclusion. Et cependant, un tel mouvement, certes irréprochable, ne suffirait pas à nous assurer que l'on aboutit à la *science*. Ainsi que nous l'avons montré, la *nécessité* qui relie les éléments des définitions les uns aux autres constitue à cet égard une condition tout aussi indispensable.

---

<sup>311</sup> Voir plus haut l'analyse de l'idée de calcul, présentée par Hobbes dans l'exemple du maître de la maison vérifiant ses comptes.

<sup>312</sup> Les explications que donne Hobbes de la « consécution » des imaginations nous semblent apporter un appui supplémentaire à cette interprétation : dans certains cas, les pensées se suivent « sans dessein », elles « vagabondent ». D'autres enchaînements de pensées sont en revanche *réglés* par quelque désir ou quelque dessein qui leur confère une certaine unité. Dans le passage suivant, Hobbes interprète cette unité en termes de causes et d'effets : « L'enchaînement des pensées réglées est de deux sortes. La première consiste à chercher, d'un effet imaginé, les causes ou les moyens qui le produisent ; elle est commune à l'homme et à l'animal. La seconde consiste, lorsqu'on imagine une chose quelconque, à chercher tous les effets possibles qui peuvent être produits par celles-ci ; autrement dit, on imagine ce qu'on peut en faire quand on la possède. » (*Léviathan*, ch. III, p. 23) Ceci appartient exclusivement à l'homme, selon Hobbes. Ce qui est pour nous ici essentiel, c'est la série d'exemples que Hobbes propose d'une telle démarche ; ils nous montrent en effet que l'ensemble causal, si l'on peut s'exprimer ainsi, n'est pour lui qu'une modalité de l'unité explorée par la pensée : « Il arrive qu'on connaisse un endroit déterminé dans les limites duquel on doit chercher : les pensées en parcourent alors toutes les parties, comme on balayerait une pièce pour retrouver le bijou, ou comme un épagneul bat le terrain jusqu'à ce qu'il ait trouvé une piste, ou encore comme lorsqu'on parcourt une liste alphabétique pour débusquer une rime. » (*Ibid.*)

## Le sujet de *Léviathan*

Les commentateurs de Hobbes semblent s'accorder pour qualifier sa méthode d'*analytique*. Son modèle scientifique, rappelle-t-on souvent, serait à chercher dans la physique galiléenne qui lui serait d'autant plus proche que Hobbes était un éminent adepte du mécanisme métaphysique. Nous avons une fois déjà rapporté les mots de David P. Gauthier qui, dans sa *Logique de Léviathan*, s'arrête sur la comparaison qu'établit Hobbes entre son travail et celui d'un maître horloger, et cela pour souligner ce que la démarche hobbésienne doit au paradigme de l'Ecole de Padoue :

C'est là la méthode résoluto-compositive de Galilée, développée à l'Ecole de Padoue. On décompose ou on analyse, comme Hobbes préférerait le dire, une horloge ou un État [Commonwealth] en ses parties constitutives en découvrant les relations existant entre ses parties, qui nous permettent de réassembler – ou synthétiser – le tout<sup>313</sup>.

C'est la méthode « résoluto-compositive » de *Léviathan*, rythmée par la décomposition (analyse) de son objet d'étude et sa subséquente reconstitution (synthèse), qui aurait en effet abouti à la conception d'un état de nature *théorique*, situation de la société imaginée comme dissoute. On retrouve un même mode d'explication de l'origine de l'état de nature hobbésien chez Louis Dumont, par exemple, qui précise d'emblée en quoi ce raisonnement s'apparente à un *calcul* :

Il est évident, écrit L. Dumont, que [lorsqu'il est question de l'état de nature, note JM] il s'agit là de l'état social moins quelque chose. Hobbes du reste nous dit explicitement que raisonner consiste à additionner et à soustraire. Le quelque chose qui est soustrait de l'état de société dans la description de l'« homme » comme tel, c'est simplement la sujétion<sup>314</sup>.

Il est désormais inutile de souligner l'importance de cette précision : c'est Ernst Cassirer et sa thèse du XVIII<sup>e</sup> siècle « analytique » qui nous ont incité à chercher une meilleure compréhension de ce que l'analyse représentait pour Hobbes, et à mieux expliquer les fondements de son assimilation au *calcul*. Pour cela, nous avons été amené toutefois à nous écarter du texte de *Léviathan*, auquel nous aimerions à présent revenir. Il est en effet regrettable selon nous qu'en dépit d'un certain consensus concernant la méthode hobbésienne, ou peut-être à cause de ce dernier, il soit si rare de trouver un examen détaillé de son emploi dans *Léviathan*. Certes, les travaux dédiés à retracer l'enchaînement des idées menant au grand

---

<sup>313</sup> David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, p. 3 : « This is the resoluto-compositive method of Galileo, developed in the School of Padua. We resolve, or as Hobbes often prefers to say, analyse a whole – a watch, or a Commonwealth – into its constituent parts, discovering the relations among the parts which then enables us to recompose – or synthesize – the whole. »

<sup>314</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 92.

Léviathan pacificateur ne manquent guère. Moins courants sont en revanche les examens portant sur la véritable *démarche* de Hobbes, examens non pas consacrés à sa doctrine mais à des *procédés*, voire aux *règles* de sa construction.

C'est de ce point de vue que le *Hobbes's System of Ideas* de John Watkins nous apparaît remarquable<sup>315</sup>. En contextualisant la pensée hobbésienne – nous le verrons tout à l'heure –, J. Watkins ne se contente pas d'offrir à ses lecteurs des repères historiques, mais propose aussi une certaine interprétation épistémologique. Certes, l'auteur ne va pas aussi loin que nous le souhaiterions. Il nous permet toutefois d'engager une nouvelle étape de notre exposé, dont l'objectif sera plus épineux qu'il n'y paraît au premier abord. Répétons-le : il s'agira moins désormais de développer une méthodologie abstraite que de comprendre enfin le *mécanisme concret* de la méthode « résoluto-compositive » telle qu'elle a été effectivement mise en œuvre par Hobbes (en particulier dans *Léviathan*).

Sans chercher à relativiser l'admiration que Hobbes vouait à Galilée, J. Watkins rappelle qu'une autre figure de Padoue (où Galilée enseignait) exerça à ses yeux un rôle important : l'anatomiste anglais William Harvey<sup>316</sup>. Sous la forme de la *dissection*, la méthode d'analyse était employée selon J. Watkins dans le champ de la médecine dans le but d'atteindre les *principes* (de l'organisme vivant) dont le concept correspondait mieux aux intentions de la philosophie civile que celui dérivé du monde mécanique :

La notion de principe biologique émise par Harvey diffère considérablement de la notion de principe mécanique de Galilée. Un principe biologique correspond à un facteur d'activation et de contrôle localisé dans une partie physique de l'organisme. Un poulet, par exemple, « apparaît et il est constitué comme s'il était un principe ou une âme inhérente à l'œuf » ; de même, dans le cas de l'escargot, de la crevette, etc., « le commencement ou principe de leur vie » est « une vésicule pulsative » qui dans certains cas peut être *vu* comme « à travers une fenêtre »<sup>317</sup>.

Cette remarque, qui souligne la proximité entre la conception hobbésienne des « principes » de celle de la biologie de l'époque, nous apparaît particulièrement stimulante. Elle concourt en effet à nous sortir de l'embarras suscité par la comparaison de la méthode hobbésienne à celle du physicien (qui décompose et recompose les forces déterminant la trajectoire d'un projectile) ou au travail du mécanicien (cf. la métaphore horlogère). Certes, les mouvements de l'analyse et de la synthèse se trouvent remarquablement bien illustrés dans ces analogies mécanistes. J.

---

<sup>315</sup> John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Aldershot, Gower Publishing Company, 1973.

<sup>316</sup> Dans *De Corpore*, Hobbes rend hommage à Harvey en lui attribuant la découverte de la science du corps humain. Cf. *De Corpore*, p. viii (« Epistle Dedicatory »).

<sup>317</sup> John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, p. 41 : « Harvey's notion of a biological principle differs importantly from Galileo's notion of mechanical principle: a biological principle is activating and controlling factor localized in some physical part of the organism. For instance, the chick 'arises and is constituted as it were by a principle or soul inherent in the egg'; again, in the case of snails, shrimps, etc., 'the beginning or principle of their life' is a 'pulsating vesicle' which in some cases can be *seen* as though 'through a window'. »

Watkins lui-même y insiste (tout comme E. Cassirer d'ailleurs), présentant les recherches menées par Galilée sur la trajectoire d'un projectile comme exemple privilégié de la méthode (analytique) de Padoue, à laquelle Hobbes aurait adhéré. L'extraordinaire réussite scientifique de Galilée aurait effectivement incité ses disciples à résoudre, idéaliser et recomposer : « [1]a philosophie civile de Hobbes exemplifie elle aussi cette maxime<sup>318</sup> », écrit J. Watkins. Et pourtant, difficile au lecteur moderne de Hobbes d'accepter l'idée que ce dernier procéderait effectivement à la façon d'un mécanicien, pour qui *synthèse* ne semble désigner qu'un simple *assemblage*. Nous avons déjà montré combien peu pertinent s'avérerait être ce type de réunion au regard de la synthèse, développée d'un point de vue théorique dans la méthodologie générale hobbesienne. Ne reste qu'à observer le fait que le Léviathan grandit en effet autrement que par composition de pièces détachées.

Le rappel de la variante médicale de l'école de Padoue constitue pour nous un précieux encouragement. Les « principes » se trouvent identifiés chez Galilée aux éléments, pris au sens des composants (non-hiérarchisés) d'une totalité conçue comme une somme des « parties » participantes ; chez Hobbes, en revanche, les « principes de la politique », en tant qu'ils correspondraient aux mouvements *stimulants* [activating] de l'esprit, seraient davantage assimilables aux principes biologiques auxquels songeait Harvey :

La conception hobbesienne de principes politiques s'apparente davantage à la conception de principes biologiques de Harvey qu'à celle de principes mécaniques de Galilée : « les principes de la politique consistent en la connaissance des mouvements de l'esprit ». Ces mouvements stimulants sont bien entendu localisés dans les cellules individuelles de la société civile. Et s'ils sont inobservables par de l'extérieur, chaque individu peut les observer en soi-même<sup>319</sup>.

Dans les extraits que nous venons de citer, deux idées doivent être tout particulièrement accentuées : celles de l'*activité* et celle du *contrôle*. « Un facteur d'activation et de contrôle » : voilà comment J. Watkins décrit le principe biologique tel qu'il est pensé par Harvey. Et un tel principe, si l'on se déplace sur le plan de l'organisme social, ne pourrait être identifié que par l'introspection. J. Watkins semble ici rejoindre D. P. Gauthier qui, nous l'avons vu, insistait sur le rôle incombant chez Hobbes à la méthode d'introspection (et donc à l'expérience).

Interrompons toutefois pour un court moment ces développements qu'une rapide digression nous aidera à mieux fonder. Le moment nous semble en effet opportun pour préciser

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 41 : « Hobbes's notion of political principles is nearer to Harvey's notion of biological principles than to Galileo's notion of mechanical principles: 'the principles of the politics consist in knowledge of the motions of the mind'. These activating motions are, of course, localized in the individual cells of a civil society; and while outsiders cannot observe them, each individual can observe them in himself. »

la valeur de l'analogie mécanique à laquelle recourt épisodiquement Hobbes dans la présentation de sa méthode, cela a été souligné, et que nous avons naturellement tendance à juger selon le contraste très net que nous établissons entre *mécanisme* et *organisme*. En réalité, se réclamer du mécanisme comme d'un modèle épistémique ne semble pas constituer, au XVII<sup>e</sup> siècle, un obstacle à ce que les « principes » que l'analyse cherche à atteindre soient interprétés dans le sens biologisant tout juste esquissé (c'est-à-dire dans le sens des « origines », interprétation qui prête la valeur d'une *genèse* à la *synthèse*)<sup>320</sup>.

Une horloge – souvenons-nous, c'est à ses décomposition et recomposition que Hobbes compare sa méthode dans *De Cive* – n'est pas un mécanisme quelconque, de type uniquement cinétique. C'est un automate, c'est-à-dire un mécanisme « à moteur » possédant une source d'énergie que l'on peut croire interne. En effet, si le XVII<sup>e</sup> siècle pouvait recourir à l'image de la machine pour expliquer la structure et le fonctionnement de l'organisme, c'est que le vivant constituait précisément le premier modèle de cette dernière. Nous devons à Georges G. Canguilhem le rappel de cette fausse autonomie épistémique de l'« automate », dont l'apparition a rendu possible le rapprochement entre la machine et l'organisme (voire l'établissement du mécanisme comme modèle pour l'intelligence de l'organisme):

...l'explication mécanique des fonctions de la vie suppose historiquement – et on l'a très souvent montré – la construction d'automates, dont le nom signifie à la fois le caractère miraculeux et l'apparence de suffisance à soi d'un mécanisme transformant une énergie qui n'est pas, immédiatement du moins, l'effet d'un effort musculaire humain ou animal<sup>321</sup>.

Il est remarquable que G. Canguilhem cite longuement, dans ce contexte, la *Praxis Medica* de Baglivi (1668–1706). Il nous rappelle aussitôt, en effet, que Baglivi comptait parmi les membres de l'école des iatromécaniciens que les Italiens rattachaient volontiers à Galilée pour des raisons de prestige national – et cela bien que l'inspiration de Baglivi ait été directement cartésienne. Nous voilà revenus dans l'immédiate proximité de Hobbes.

Fermons à présent cette parenthèse. *Activité* et *contrôle* : ces deux idées accompagnent donc celle des « principes » prise dans sa signification biologisante, ainsi que nous l'avons relevé ; nous venons de constater par ailleurs que les images mécanicistes auxquelles Hobbes avait recours n'annihilent pas nécessairement la puissance du vivant. Voici, à présent, la question que nous souhaitons soulever : quel renseignement nous délivrent les idées d'activité et de contrôle au regard de ce que nous avons jusqu'ici appelé « mouvement » de la synthèse ?

<sup>320</sup> « With Galileo, composition was a logical (or mathematical) synthesis; with Harvey, we get the idea (which goes back to Aristotle) that in piecing together a biological whole from a knowledge of its elements and principles one may recapitulate its biological history, indicate how it came to be what it is. (...) The compositive method turns into a genetic method. » (John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, p. 42).

<sup>321</sup> Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 133.

La question du « contrôle », nous l'avions déjà abordée au moment d'examiner l'idée hobbésienne du calcul et, dans ce contexte, celle de l'addition (voir supra) : nous avons alors parlé, rappelons-le, de la *discipline* qu'imposerait le monde à la pensée dont le mouvement serait restreint par l'objet qu'elle étudie. C'est une idée similaire que nous pensons maintenant retrouver dans le concept de *principe* tel que, selon J. Watkins, le propose Harvey dans sa philosophie biologique. Un principe constituerait une source de contrôle en tant qu'il indiquerait à l'organisme la règle de son développement : la synthèse ne peut être que *normée*. « Activité », deuxièmement : c'est bien sûr l'énergie de ce mouvement de la synthèse car dans la philosophie civile de Hobbes, cette dernière ne se contente pas d'être un simple ordre de conclusions *théoriques* valides. En cela, il ne suffit pas au Léviathan d'avoir valeur de vérité (d'être la conclusion d'un enchaînement d'inférences correctes), *il faut que cette vérité se réalise* : la synthèse doit posséder sa propre source d'énergie.

Nous pensons ici toucher à quelque chose d'essentiel, à un trait qui particularise l'argument hobbésien – car c'est *nous-mêmes* qui donnons cette énergie nécessaire à la synthèse. Hobbes invite son lecteur à se projeter dans la situation de l'homme naturel, identification qu'il encourage tout en refusant de faire de l'homme, une fois mis à l'écart de la société, un étranger. Rousseau lui a reproché cette « inconséquence » dont il faut pourtant, selon nous, mieux juger les motivations et les effets. Hobbes ne se contente pas de démontrer que, dans la situation de l'état de nature, la construction du Léviathan est rationnelle pour les hommes. De façon plus puissante, c'est sa *nécessité* qu'il expose, et cela moins dans le sens d'un impératif technique (une « nécessité » relative à un but donné : garder et protéger efficacement sa vie) que dans celui du caractère irrépressible d'un acte dont on ne pourrait s'abstenir : tout homme cherchera à sortir de l'état de nature et, avec d'autres hommes, il construira l'État. *Tout* homme, ce qui signifie également : *toi y compris, lecteur – nosce teipsum !* Nous discernons à cet endroit du texte une fonction importante de l'appel à l'expérience (et à l'introspection), peut-être moins mobilisé par Hobbes en vue de se voir lui-même guidé dans sa recherche que pour inviter ses lecteurs à trouver *au fond d'eux-mêmes* la confirmation de ses inférences et, surtout, la conscience de l'impérieuse réalisation de ces dernières. L'état de nature ne saurait jamais durer. L'homme ne pourrait jamais s'y installer – voilà l'illusion que dénonce Hobbes – car sa raison et son attachement à la vie (qui sont aussi les nôtres) l'en éloignent toujours déjà.

### **La méthode de *Léviathan***

Marshall Missner ne croit en rien à la sincérité de l'emploi méthodologique de l'expérience à l'œuvre dans *Léviathan*. Sa thèse est radicale : solennellement mise en avant, dans



l'« Introduction », comme un impératif méthodologique, la méthode d'introspection ne serait qu'un artifice de marketing :

Il paraît que c'était la conviction de Hobbes que l'Introduction allait probablement être lue par tous ceux qui s'intéressaient à ses opinions ou qui avaient entendu parler de lui. Les gens curieux de son livre allaient probablement jeter un coup d'œil sur l'Introduction pour voir de quoi il serait question, avant de lire l'ouvrage dans son intégralité. Et si Hobbes pensait que la plupart des gens ne seraient pas capables de comprendre son argumentation et que le livre présentait les conclusions auxquelles il était important que tous adhèrent, l'Introduction serait un bon endroit pour proposer une méthode que la plupart des gens pourraient suivre pour arriver à ces mêmes conclusions. L'Introduction a été donc [pour Hobbes] le lieu où il pouvait les « conquérir » ; une fois « conquis », ils pourraient continuer leur lecture et adhérer aux conclusions du chapitre 13 touchant à la nature humaine, étant aussi davantage enclins à accepter la position politique hobbesienne<sup>322</sup>.

M. Missner identifie en effet un singulier écart entre les déclarations d'intention inscrites dans les pages introductives et la démarche véritablement adoptée dans l'argumentation. C'est au modèle de la *science*, soutient M. Missner, que Hobbes s'efforcerait de se conformer la plupart du temps ; comment justifier alors ces préalables méthodologiques préconisant aux lecteurs de *lire en eux-mêmes* ?

Nous avons déjà soulevé (voir supra) la question du statut de cet impératif méthodologique selon lequel l'introspection constituerait le meilleur instrument de connaissance des autres : « quiconque regardant en soi-même observe ce qu'il fait et pour quels motifs, lorsqu'il *pense, opine, raisonne, espère, craint*, etc., lira et connaîtra par là même les pensées et les passions de tous les autres hommes en des occasions semblables. »<sup>323</sup> Cela dit, il nous avait également fallu noter que Hobbes limitait d'emblée la connaissance des passions humaines acquise par ce biais, au point de situer leurs objets hors de sa portée au motif que la trop grande part personnelle mise en jeu les couperait de toute vue extérieure.

Voilà où nous nous étions arrêtés, abandonnant provisoirement ce type de connaissance à sa relative faiblesse, avant de retrouver l'expérience dans un tout autre contexte, au chapitre dernier, en tant que force du mouvement synthétique requise par la méthode scientifique étudiée par Hobbes dans *De Corpore*. Cette impression initiale, celle de la faiblesse de l'*amplitude* inhérente à la méthode introspective, M. Missner la corrigera ; et, paradoxalement, elle ne sortira guère renforcée de cette rectification.

---

<sup>322</sup> Marschall Missner, « Hobbes's Method in Leviathan », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, n°4, 1977, p. 620 : « It seems to have been Hobbes's belief that the Introduction would probably be read by everyone who was interested in his views or by those who had heard on him. People who are curious about a book will probably glance at the Introduction to see what it is about before they endeavor to read the entire work. If Hobbes thought that most people would not be able to understand the arguments of his book, and that the book contained conclusions that it was important for everyone to believe, the Introduction would be a good place to provide a method that most people could use to arrive at these conclusions. Thus, the Introduction is where he could 'capture' them, and one 'captured,' they might go on and agree to the conclusions about human nature in Chapter 13, and hence would also be likely to accept Hobbes's political view. »

<sup>323</sup> *Léviathan*, « Introduction », p. 6.

Malgré sa brièveté, l'« Introduction » de *Léviathan* se verrait selon M. Missner souvent lue de manière trop impatiente. Le critique insiste ainsi sur la nécessité de reconsidérer la méthode d'introspection qui s'y trouve mise en avant à la lumière des affirmations qui, presque immédiatement, la « qualifient » :

Et encore que nous découvrions parfois le dessein des hommes par leurs actions, cependant le faire sans comparer les leurs aux nôtres et sans distinguer toutes les circonstances par lesquelles le cas peut différer, c'est déchiffrer sans clef, et se tromper pour la plus grande part, soit par trop de confiance, soit par trop de défiance, selon que celui qui lit est lui-même bon où méchant<sup>324</sup>.

Faut-il discerner une contradiction entre cet extrait, où la possibilité de connaître l'*objectif* des actions – quelquefois tout au moins – est explicitement admise, et celui dans lequel Hobbes limitait notre connaissance (par l'introspection) des hommes aux seules « passions », tout en laissant leurs objets hors de notre portée<sup>325</sup> ? M. Missner ne le croit pas. Observer les actions des hommes, les comparer avec celles des autres, voilà en effet ce qui permettrait de corriger l'introspection « non aidée » (*unaided*) avec laquelle doit se « combiner » cette technique. Cependant, une telle extension de la puissance épistémique de l'*expérience* se payera d'une perte de certitude : comme les observations ne sont jamais complètement maîtrisées (les circonstances ne sont jamais recensées exhaustivement), l'« introspection qualifiée » ne peut aboutir qu'à des conclusions probabilistes.

Déjà affaiblie, la méthode de l'expérience ainsi déterminée le sera encore davantage par le dernier paragraphe de l'« Introduction » (§ 4). Car, fort curieusement, Hobbes annonce vouloir formuler une théorie générale de la nature humaine tout juste après avoir reconnu, quelques phrases auparavant, que lire dans les actions des autres ne sert à l'homme « qu'à l'égard des gens qu'il connaît personnellement, et qui sont peu nombreux<sup>326</sup> ». Pour éviter la contradiction, M. Missner propose d'expliquer ces ambitions inattendues par l'assurance que Hobbes tirerait d'un arsenal méthodologique plus puissant et effectivement mis en œuvre dans le *Léviathan*, bien qu'il n'en souffle mot dans son « Introduction ».

Que l'« introspection qualifiée » ne soit pas seule à la hauteur des objectifs hobbesiens, soit. Mais quel rapport relie au juste cette méthode et la démarche proprement scientifique que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier ? Il est très faible, selon M. Missner, et cela bien que quelques excroissances de la méthodologie introspective puissent être identifiées au-delà de la seule Introduction. Ainsi, dans les premiers chapitres de l'ouvrage, la méthode

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>325</sup> On s'en souvient : si l'on peut connaître le désir, la crainte, l'espoir, par exemple tels qu'ils sont vécus par les autres, leurs objets, intimement liés à la singularité de chaque sujet, échapperaient à notre connaissance. Voir *supra*.

<sup>326</sup> *Léviathan*, « Introduction », p. 7.

d'introspection (en tant qu'elle repose sur l'expérience) se trouve abordée sous le nom de « prudence », désignée par Hobbes comme source de la connaissance au même titre que la science :

Il arrive qu'on désire connaître le résultat d'une action : on pense alors à quelque action semblable du passé, et, l'un après l'autre, aux résultats de celle-ci, en supposant que des résultats semblables suivront des actions semblables. Ainsi celui qui considère par avance ce qu'il adviendra d'un criminel repasse mentalement ce qu'il a vu, auparavant, succéder à un tel crime. Ses pensées suivent l'ordre suivant : le crime, l'agent de police, le juge, le gibet. Cette espèce de pensée est appelée *vue anticipée*, *prudence*, *prescience*, et quelquefois *sagesse*, quoiqu'une telle conjecture soit fort trompeuse, parce qu'il est difficile de prendre garde à toutes les circonstances<sup>327</sup>.

La prudence ne connaît que par conjectures : l'incertitude de ses inductions constitue d'ailleurs l'une des caractéristiques qui la distinguent de la *science* proprement dite à laquelle elle se trouve comparée à plusieurs reprises. Mais un autre trait encore, fort intéressant dans notre contexte, joue au désavantage de la *prudence*, à savoir son incapacité à atteindre des propositions générales, que seule la science parviendrait à formuler valablement.<sup>328</sup>

Ce n'est donc pas en s'appuyant sur l'expérience que l'on pourrait aller très loin. M. Missner constate en effet le très faible recours à la méthode introspective (à laquelle il assimile celle de la « prudence ») à l'œuvre dans *Léviathan*, comme si Hobbes renonçait à son engagement tout juste après avoir terminé la rédaction des pages d'« Introduction ». Le chapitre XIII en constitue néanmoins une significative exception : cet appel singulier à l'expérience se trouve à la charnière de l'exposé consacré à l'homme et de son entrée dans la société, ce qui renforce la conviction de M. Missner selon laquelle tout argument fondé dans la « prudence » n'est qu'une concession faite à un public impatient, auquel la science en sa bonne et due forme reste insaisissable. À ce lecteur d'abord séduit par la promesse d'une pensée accessible et aux attentes bientôt trahies, Hobbes tendrait ainsi la main au moment crucial de son argumentation, c'est-à-dire une fois la pulsion belliciste de l'homme naturel entrée en jeu. L'auteur invite alors son lecteur à se rendre à l'évidence de sa propre incrédulité, qui rend vain tout discours d'optimisme et de confiance :

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres : c'est pourquoi peut-être, incrédule à l'égard de cette inférence tirée des passions, cet homme désirera la voir confirmée par l'expérience. Aussi, faisant un retour sur lui-même, alors que partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, qu'allant se coucher, il verrouille ses portes ; que, dans sa maison

---

<sup>327</sup> *Léviathan*, ch. III, p. 23–24.

<sup>328</sup> « In summary, the differences between science and prudence are that science is general, can be certain, involves reason, and is used by only a few men; whereas prudence is particular, probable, involves experience and is used by all men. » (Marschall Missner, « Hobbes's Method in *Leviathan* », p. 614) Pour une étude plus approfondie consacrée au rapport entre prudence et science chez Hobbes, voir Jeffrey Barnouw, « Prudence et science chez Hobbes », in Y. C. Zarka et J. Bernhardt, *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, Presses universitaires de France, p. 107–118.

même, il ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publics armés, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits : qu'il se demande quelle opinion il a de ses compatriotes, quand il voyage armé ; de ses concitoyens, quand il verrouille ses portes ; de ses enfants et de ses domestiques, quand il ferme ses coffres à clef. N'incrimine-t-il pas l'humanité par ses actes autant que je le fais par mes paroles<sup>329</sup> ?

Ce serait donc pour assurer à ses idées une large réception, selon M. Missner, que Hobbes aurait eu recours à « un argument facile qui pouvait être compris par tout le monde<sup>330</sup> ». Or, précision notable, nulle nécessité logique ne poussait audit argument suggestif : ce dernier se serait seulement surajouté au raisonnement proprement scientifique lequel, nonobstant ce souci de rendre accessible la doctrine présentée, se serait suffi à lui-même.

Cela dit, M. Missner fait-il ici autre chose que présenter la structure de *Léviathan* comme le parfait reflet de la double méthode de démonstration (en suivant un ordre génétique, en appelant à l'expérience) dont la philosophie civile, selon les dires de Hobbes lui-même, aurait le privilège ? Force est de dire que cet auteur ne se réclame nullement dans son interprétation des principes épistémologiques développés dans *De Corpore* ; le recours à l'expérience (et plus largement à l'introspection) ne constitue pas pour lui une voie alternative de la démonstration (par rapport à la méthode génétique), mais une redondance inutile et peu probante par ailleurs. Pour lui, l'appel à l'expérience ne serait qu'une concession faite aux esprits non-scientifiques, dont le philosophe pourrait parfaitement se passer :

L'introspection qualifiée n'est pas dans *Léviathan* le seul élément à être hors de propos d'un point de vue philosophique. Dans la seconde moitié de l'ouvrage, Hobbes prétend montrer que toute sa doctrine se trouve confirmée par des affirmations de la Bible. Or, les commentateurs contemporains ne croient pas que l'exactitude de la critique exégétique ait des répercussions sur la solidité de ses idées fondamentales. En règle générale, on pense que la seconde moitié de *Léviathan* a été rédigée dans l'unique but de convaincre un public bien ciblé de non philosophes contemporain de Hobbes, et que ce dernier ne considérait pas vraiment que ses vues sur la Bible (si vraiment il était sérieux à ce sujet) constituaient une partie essentielle de sa théorie politique<sup>331</sup>.

Il serait ainsi tout à fait légitime, soutient M. Missner, de faire abstraction de cette seconde partie de *Léviathan*, tout comme il est parfaitement recommandable d'ignorer purement et

---

<sup>329</sup> *Léviathan*, ch. XIII, p. 125.

<sup>330</sup> « Therefore, to insure that his views would gain general acceptance, it was necessary for him to provide a lower-level argument of prudence that could be understood by all men. But it is also important to note that Hobbes also wanted to produce an argument of science which would provide general and certain truths about political matters. » (Marschall Missner, « Hobbes's Method in Leviathan », p. 620)

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 620–621 : « Qualified introspection is not the only philosophically irrelevant element in the *Leviathan*. In the last half of the work, Hobbes purports to show that all of his doctrines are confirmed by statements in Bible. Most modern commentators do not think that the accuracy of Hobbes's Biblical criticism affects the soundness of his basic ideas. It is generally believed that the latter half of the *Leviathan* was written just to convince a certain type of unphilosophically-minded audience that existed in Hobbes's day, and that Hobbes did not really think that his view of the Bible (if indeed he was serious about it) was an essential part of his political theory. »

simplement les déclarations hobbésiennes soulignant une méthode d'introspection : dans le travail *scientifique* de Hobbes, le rôle de celle-ci serait en réalité négligeable, sinon nul.

Le jugement que nous avons formulé à propos de la fonction méthodologique de l'expérience hobbésienne qui, selon nous, se concrétise dans le mouvement de synthèse (voir *supra*), s'était avéré bien plus clément. Nous sommes donc peu enclins à rejoindre M. Missner dans ses conclusions. Et pourtant, il nous a bien fallu en arriver là. Ce que nous souhaitons tirer de son étonnante interprétation, c'est une certaine idée de l'organisation des *continuités* et des *discontinuités*, et donc une problématisation de la construction de *Léviathan en tant que texte* dont il serait opportun de reconnaître les « niveaux ».

Commençons par les discontinuités qui se situent en premier lieu ainsi que nous l'avons vu, selon M. Missner, entre l'« Introduction » et la première partie, puis à la charnière des deux moitiés de l'ouvrage. Leur localisation nous indique où chercher la *science* politique de Hobbes. Poursuivons ensuite avec les continuités, qui seraient assurées par des « inférences » grâce auxquelles la science ferait sa route. C'est à elles, au fond, qu'incomberait tout le poids de la doctrine hobbésienne. Et tout ce poids pèse, d'après l'article de M. Missner, sur sa déduction de la vie *solitaire, pauvre, désagréable, rude et courte* de l'homme sans l'État, la seule inférence que le critique rapporte sur un ton marqué d'une étonnante confiance :

Après avoir présenté cette conclusion, Hobbes affirme qu'elle correspond à une « inférence faite à partir des passions ». Le terme d'« inférence » implique que la raison a été utilisée afin de formuler la conclusion [en question] ; et comme cela a été montré dans la section précédente, lorsque Hobbes affirme qu'une inférence a été effectuée à partir des passions, il ne peut que vouloir dire qu'elle a été formulée sur la base des définitions des passions posées au préalable. Encore une fois, nous l'avons déjà remarqué, les définitions constituent des fondations de la méthode scientifique. Ce faisant, Hobbes indique donc qu'il a utilisé la science pour tirer ses conclusions concernant l'état de nature<sup>332</sup>.

Or, alors que ce moment du récit hobbésien est si sensible, peut-on se satisfaire ainsi d'une parole assermentée ? Où donc est passé l'esprit de contradiction de M. Missner ? Entre l'« Introduction » et le chapitre XIII qui traite de la condition naturelle des hommes et dans lequel M. Missner identifie un retour à l'expérience, Hobbes procède-t-il vraiment par définitions et syllogismes ? Ce serait peu dire, le vérifier n'est pas aisé (et cela constitue en soi un problème, étant donné que l'argumentation syllogistique doit détenir la force *démonstrative*). C'est contre M. Missner, mais répétons-le, *sous son influence*, que nous ferons à

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 616 : « After presenting this conclusion Hobbes says that it is an 'inference, made from the passions.' The word 'inference' implies that reason was used to form the conclusion, and as was shown in the previous section, Hobbes made a connection between reason and science. But even more importantly, when Hobbes says that the inference was made from the passions, he can only mean that it was made on the basis of the definitions of the passions that he had previously given. Again, as was stated above, definitions are the foundations for the method of science. Thus, Hobbes does indicate that he used science to reach his conclusions about the state of nature. »

notre tour état d'une rupture recélée par le texte de *Léviathan*, laquelle apportera une nouvelle lumière sur son efficacité théorique.

### **(Re)commencer l'État**

Frederic S. McNeilly se montre tout aussi sévère à juger la rigueur méthodologique des ouvrages hobbesiens que les critiques le sont parfois à sa propre rencontre ; son interprétation manifeste en effet une radicalité peu retenue :

Quelles que soient les vertus que l'on peut accorder aux discussions portant chez Hobbes sur la méthode scientifique, la seule qualité qu'il serait déplacé d'y chercher, c'est la cohérence. Ainsi, même dans *De Corpore*, ouvrage dans lequel la question se voit consacrer un espace considérable et dans lequel Hobbes a proposé un compte rendu hypothético-déductif admirablement lucide de la physique, des vues autres et incohérentes se font jour. Ce que l'on trouve dans les *Éléments de loi* et *De Corpore* est un mélange de sagacité, de confusions et d'incohérences<sup>333</sup>.

Il existerait ainsi dans les travaux de Hobbes une indiscipline méthodologique telle, que ces derniers devraient être considérés séparément, sans que les uns ne puissent éclairer les autres. L'interprétation de *Léviathan* n'y perdrait toutefois pas grand-chose : à la différence des autres ouvrages hobbesiens, le traité politique aurait selon F. S. McNeilly atteint une relative consistance interne (et ce, bien que certaines confusions y persistent)<sup>334</sup>.

Il n'y a pas de doute : ce commentateur hobbesien ne considérerait pas d'un bon œil le chemin que nous avons pris pour arriver jusqu'ici. Mais il s'agit moins pour nous de défendre ici notre approche que d'attirer l'attention sur une observation faite par cet auteur qui, selon nous, mérite d'être retenue. Pertinente nous apparaît en effet être la remarque selon laquelle *Léviathan* commence moins par une psychologie de l'homme (et encore moins celle de l'homme naturel) que par des précisions apportées au sens de certains concepts psychologiques :

En réalité, les passions qu'il mentionne dans l'Introduction – désir, crainte, espoir – ne représentent pas tellement des passions spécifiques (comme l'avidité ou la cupidité) mais plutôt des concepts formels interconnectés qui peuvent être utilisés comme un cadre au sein duquel une analyse [*account*] des passions pourrait être élaborée. Dans *Léviathan*, Hobbes n'essaie pas de décrire les passions. Il se limite à élaborer un cadre conceptuel pour des concepts psychologiques en produisant des séries de définitions formelles interconnectées<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup> Frederic Stewart McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, New York, Macmillan & St Martin's Press, 1968, p. 83 : « Whatever virtues one may try to find in Hobbes's discussions of scientific method, the one virtue which would be insane to look for is consistency. Thus even in *De Corpore*, the work in which Hobbes devotes a great deal of space to the matter, and in which the admirably lucid hypothetico-deductive account of physics is given, other and inconsistent views appear as well. What we discover in *The Elements of Law* and *De Corpore* is a mixture of insights, confusions and inconsistencies. »

<sup>334</sup> Cf. *ibid.*, p. 90.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 152 : « In fact the passions which he mentions in the Introduction – desire, fear, hope – are not so much specific passions (like greed or lust) as interrelated formal concepts which can be used as a framework within which an account of the passions could be placed. In *Leviathan* Hobbes does not attempt to describe the

Cette observation, sauf erreur de notre part, a rarement été énoncée. À croire la thèse générale de F. S. McNeilly, *Léviathan* viserait à construire la science de l'homme et de sa société de la même façon que les mathématiques construisent leurs théories, à savoir comme un système purement *formel* (avec ses relations logiques et ses dérivations). Cette étape de la construction devrait nécessairement être suivie d'une seconde, à laquelle mène la question de savoir dans quelle mesure le système ainsi obtenu peut devenir effectif (d'où la recommandation et parfois même la mise en application, chez Hobbes, du recours à l'expérience). Mais l'extrait que nous venons de citer recèle davantage : selon F. S. McNeilly, les chapitres consacrés aux passions de l'homme contribueraient à ce montage idéal en tant qu'y serait élaboré un « cadre conceptuel » pour la psychologie humaine – assertion fort éloignée de l'argumentation syllogistique identifiée par M. Missner.

La valeur de cette précision n'est peut-être pas perceptible immédiatement. Et pourtant, il ne s'agit à l'évidence pas ici seulement d'une remise en cause du jugement de M. Missner qui ne croyait guère à l'existence d'une méthode d'expérience chez Hobbes. Somme toute, Hobbes ferait appel à cette dernière non pas au beau milieu, mais au *début* de la *démonstration* (qui à proprement parler commencerait donc seulement avec le chapitre XIII, par l'affirmation d'un état de nature instable). Voilà ce que nous avons tendance à lire comme un appui à notre idée que l'expérience est en quelque sorte nécessaire à la mise en action de la synthèse (la construction du *Léviathan*), et qu'elle est donc inséparable de la *science*.

Il faut toutefois pousser l'analyse plus loin. Une raison supplémentaire invite à considérer que le chapitre XIII n'est pas conçu comme un corps donné au système psychologique précédemment développé et situé dans un environnement de laboratoire. On observe en effet, du chapitre XII au chapitre XIII, une rupture que rend très nette une brusque transition opérée entre un exposé consacré à la religion (et plus précisément aux Églises, ce qui signale d'ailleurs clairement l'état d'une société déjà avancée<sup>336</sup>) et des réflexions

---

passions. He merely elaborated a conceptual framework for psychological concepts, by means of a series of interrelated formal definitions. »

<sup>336</sup> A d'autres reprises encore, Hobbes acceptera dans ses réflexions l'idée de l'État ou d'autres institutions sociales dont il s'agira de rendre compte seulement ultérieurement. Voilà ce qui nous semble révélateur, une fois de plus, du fait que les chapitres « psychologiques » ne constituent pas véritablement les étapes d'une démonstration génétique. Voir par exemple, dans le chapitre X, les lignes stipulant que « le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre possible d'hommes, unis par le consentement en une seule personne naturelle ou civile » (*Léviathan*, ch. X, p. 81–82), et qui l'amènent à évoquer la force de la République bien avant, bien sûr, de rendre compte de sa genèse. De façon apparemment tout aussi « anachronique », les « fonctionnaires des recettes publiques » ainsi que le « gouvernement des affaires publiques » font leur apparition dans le chapitre XI, lorsqu'il faut illustrer par un exemple « l'ignorance des causes éloignées [qui] dispose les hommes à attribuer tous les événements aux causes immédiates et instrumentales » : les gens accablés « par ce qu'ils ont à payer à la puissance publique », dans leur ignorance des

consacrées précisément à un état de nature très rudimentaire – voire seulement embryonnaire – du point de vue de la civilisation.

Ainsi, nous suggérons que le chapitre XIII ne rend pas seulement compte d'un commencement, mais plus exactement d'un *nouveau* commencement. Hobbes semble y reprendre son souffle après avoir démontré comment la religion – avec ses Églises – avait perdu toute crédibilité et tout pouvoir à légitimer l'ordre social et politique. Les paragraphes dans lesquels il aborde les « causes des changements dans la religion » n'énumèrent pas seulement les menus chemins qu'empruntent les autorités religieuses en perte de crédibilité. Exiger la croyance en des articles de la doctrine s'excluant mutuellement, parler ou agir en contradiction avec ce que l'on prône publiquement, agir de façon intéressée dans le but d'accéder à la propriété, à l'estime, à la jouissance, échouer à appuyer son extraordinaire vocation par le caractère extraordinaire des miracles, tout cela travaille selon Hobbes à la profanation du prêtre qui ne peut plus se poser en intermédiaire incontournable entre l'homme et son Dieu :

Il n'est pas difficile, à partir de la croissance de la religion, de comprendre les causes qui la résolvent à nouveau en ses premiers germes, ou premiers principes, principes qui se limitent à l'opinion selon laquelle il existe une divinité, et des puissances invisibles et surnaturelles, et qui ne peuvent jamais être abolis à un tel point dans la nature humaine, qu'on ne puisse à nouveau en faire surgir de nouvelles religions, s'ils reçoivent les soins d'hommes qu'on tient en estime pour ce genre d'entreprise<sup>337</sup>.

L'homme, par nature, croit en l'existence de divinités. Or, une religion institutionnalisée fait plus que cultiver ce penchant naturel. Tout ce débat sur l'autorité de la religion, Hobbes le situe dans le contexte précis de la *fonction politique* qui échoit à cette dernière. Il en est d'abord ainsi dans le cas des païens, hommes simples qui, vivant dans la peur et l'ignorance, se laissent facilement enrégimenter. Les premiers fondateurs et législateurs des États (*Commonwealth*), soucieux d'obéissance et du maintien de la paix, ont selon Hobbes instrumentalisé ladite religiosité naturelle des hommes en fondant sur ce socle leur autorité. Ils prétendaient alors que les lois imposées aux hommes avaient été dictées par les dieux, que toute effraction mettrait en colère ; pour les apaiser, disaient-ils, nécessaires étaient les cérémonies et rituels qu'ils avaient eux-mêmes instaurés, tandis que leur négligence expliquerait les infortunes dont l'humanité n'a jamais été exempte. Ainsi, à l'aide des divinités qu'ils inventaient et prétendaient représenter, ils s'estimaient en fin de compte eux-mêmes supérieurs à ceux qu'ils

---

véritables causes de telles redevances, « déchargent leur colère » sur les représentants de l'autorité publique (*ibid.*, ch. XI, p. 101).

<sup>337</sup> *Léviathan*, ch. XII, p. 116.



gouvernaient<sup>338</sup>. Hélas, ainsi que semble l'affirmer Hobbes, la religion chrétienne elle-même n'a pas échappé à cette aliénation. Parce qu'elle émanerait du « Dieu lui-même, par une révélation surnaturelle<sup>339</sup> », Hobbes lui consacre un développement indépendant de celui des religions païennes. Il n'y observe pas moins un phénomène analogue d'usurpation de son prestige : le Dieu législateur qui prescrit aux hommes leur conduite non seulement à son propre égard mais aussi à l'égard de leurs semblables, est certes, par sa puissance, roi du monde. Néanmoins, il gouverne sur terre par l'intermédiaire de ses ministres, dont Hobbes n'hésite pas à dénoncer la corruption pour clore son chapitre sur le constat de l'épuisement de leur autorité et, avec elle, de la force qui maintenait les hommes dans la paix :

Je peux donc attribuer tous les changements de religion de ce monde à une seule et même cause, à savoir, à la défaveur encourue par les prêtres ; et ceci non seulement chez les catholiques, mais même au sein de cette Eglise où l'on se pique le plus d'avoir opéré une réforme<sup>340</sup>.

La version du manuscrit s'avère explicite à propos des enjeux politiques de ce discrédit des représentants du Dieu sur terre. En guise de phrase conclusive de l'extrait tout juste cité (et à la place du passage : *et ceci non seulement ... réforme*), nous y trouvons :

...à qui les hommes, de leur commune faiblesse, sont conduits à porter leur colère. Non seulement ils jettent à bas la religion qu'ils réduisent à une fantaisie privée mais aussi le gouvernement civil qui sinon la soutiendrait, et qu'ils réduisent à la condition naturelle de la force privée<sup>341</sup>.

Au terme du chapitre XII, Hobbes aboutit donc au constat de l'impuissance de la religion qui non seulement devient une affaire personnelle mais fait aussi sombrer l'État (le gouvernement civil) dans une condition profane, pour se réduire à une simple force « privée ».

Voilà pourquoi nous soutenons que ce chapitre marque la fin d'une étape, tandis que le chapitre XIII ouvre au contraire sur un *nouveau commencement*, celui qui doit conférer à l'État une nouvelle force *publique* : cette dernière s'ancrera non plus dans la transcendance mais dans la nature de l'homme, et plus précisément dans la découverte (c'est-à-dire conscience) de l'insoutenable vie des hommes dépourvus de l'autorité publique. Il nous faut y insister : ce nouveau début est bel et bien figuré par un état naturel *des hommes* et non pas de l'homme. D'entrée de jeu en effet, Hobbes envisage une multitude d'hommes égaux et rendus de ce fait vulnérables et ennemis. Peu de choses sont en réalité reprises des chapitres précédents en vue

---

<sup>338</sup> Voir *ibid.*, p. 114–115.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>340</sup> *Léviathan*, ch. XIII, p. 120.

<sup>341</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1996, ch. XII, note de l'éditeur à la p. 485 : « ...on whom when men by common frailty are carried to execute their anger. They bear down not only religion which they reduce to private fancy but also the civil government that would uphold it reducing it to the natural condition of private force. »

de déterminer la psychologie de ces « premiers » hommes, psychologie que l'on tiendrait à tort responsable de leur belligérance : l'état de guerre résulte de l'égalité des hommes – c'est-à-dire de leur ressemblance –, égalité synonyme d'une fragilité qui rend la vie misérable.

C'est dire que l'argument de *Léviathan* ne se déploie pas sur le mode d'une explicitation progressive de définitions posées de prime abord. Tel qu'il est exposé, cet argument commence par une *situation* instable qui appelle moins son développement que son propre renversement. L'homme, les hommes, ne peuvent pas demeurer en l'état de nature ; en tant qu'êtres rationnels et motivés par le principe de la conservation de soi, ils sont poussés – *c'est le lecteur lui-même qui les pousse* – à la fuite.

### La philosophie naturelle de l'État

La philosophie – la science – procède du connu vers l'inconnu, le sens inverse excluant toute démonstration : il est curieux de constater à quel point ce grand principe hobbesien, auquel nous aurions certainement quelque peine à refuser l'excellence, s'avère inutile pour celui qui veut en comprendre la véritable démarche.

Nous avons plus haut distingué entre raisonnement et démonstration, laquelle se définit comme un procédé contrôlé et « communicable » (Hobbes l'assimile, nous l'avons vu, à la méthode de l'enseignement). La *démonstration* propage en quelque sorte la vérité acquise et ne peut ainsi prendre comme point de départ que le connu. Le *raisonnement* (qui englobe non seulement la synthèse, mais aussi l'analyse proprement dite) serait-il exonéré de cette règle ? Rappelons brièvement ce que nous avons déjà relevé à ce sujet. Il est bel et bien affirmé, dans *De Corpore*, que dans la science « nous avons une connaissance plus grande des causes des parties que celle du tout<sup>342</sup> ». C'est donc en s'élevant des parties vers la totalité qu'avance le discours scientifique. La direction inverse est pourtant envisageable. Lorsqu'on souhaite atteindre les « choses universelles », qui sous-tendent les « choses particulières », Hobbes recommande, nous l'avons vu, de suivre la voie analytique. Seulement, il semble plus approprié de parler ici de l'ordre de raisonnement que de celui de démonstration. Révélatrice nous apparaissait la conclusion (partielle) de Hobbes à ce sujet:

---

<sup>342</sup> *De Corpore*, ch. VI, § 2, p. 195, p. 67 : « ...in our knowledge of the διότι, or of the causes of any thing, that is, in the sciences, we have more knowledge of the cases of the parts than of the whole. »

De cette manière, c'est-à-dire en décomposant continuellement, nous pouvons parvenir à la connaissance de ce que sont de telles choses, car en saisissant d'abord leurs causes séparément et en les assemblant par la suite, on atteint la connaissance des choses singulières<sup>343</sup>.

Contrairement donc à ce qui est en jeu dans la démonstration (qui ne constitue que sa deuxième étape), le raisonnement ne *commence* pas nécessairement par le connu, bien que l'on doive trouver ce dernier sur son chemin. Cet apparent défaut d'assurance dans la recherche des principes, nous l'avons vu, s'imprime finalement dans le *texte* scientifique en tant que cette étape du raisonnement ne s'y trouve pas explicitée. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier : lorsqu'on est tenté d'assimiler le récit hobbesien au parcours suivi par son raisonnement, on doit tenir compte de ce que l'analyse est effacée de tout exposé qui doit se limiter, Hobbes en est convaincu, à sa partie démonstrative (et donc synthétique). Ce n'est donc pas parce que la première partie de *Léviathan* « décrit » l'homme (sa psychologie et moralité) et sa situation originaire (l'état de nature) que l'on devrait voir là le point de départ du raisonnement hobbesien, que le livre ne ferait que noter. C'est selon nous une erreur que de poser l'homme comme la première pièce solide de la construction de l'État, et donc comme une donnée dont nous aurions la pleine maîtrise. Il arrive pourtant qu'on se réjouisse de ce prétendu contrôle exercé sur la création des artefacts qui mettrait la philosophie civile dans une position toute différente de celle qui appartient à la physique, réduite à formuler des conjectures quant aux causes réelles des effets qu'elle observe :

Avec l'État, c'est toutefois différent. C'est que l'État est un corps artificiel et non pas naturel. Il est ainsi possible d'arriver avec certitude à la connaissance de la formule qui a présidé à sa construction. Pour employer ses propres mots : « La géométrie est donc démontrable, parce que les lignes et les figures à partir desquelles nous raisonnons sont tracées et décrites par nous-mêmes ; et la philosophie civile est démontrable parce que c'est nous qui sommes à l'origine de l'association. Or, comme nous ne connaissons pas la construction des corps naturels mais cherchons à la tirer de leurs effets, il n'y a là aucune démonstration de ce que sont ces causes que nous recherchons mais seulement de ce qu'elles peuvent être. » Cela explique, dans la pensée de Hobbes, le lien existant entre géométrie et reconstruction sociale<sup>344</sup>.

Pas de doute : l'État est un « corps artificiel » résultant de l'activité des hommes. En ce sens, il serait possible d'en suivre la construction, pas à pas, et la croissance progressive telle qu'elle

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 69 : « And in this manner, by resolving continually, we may come to know what those things are, whose causes being first known severally, and afterwards compounded, bring us to the knowledge of singular things. »

<sup>344</sup> Richard Peters, *Hobbes*, Harmondsworth, Penguin Books, 1956, p. 71 : « With the state, however, the case is different. For the state is an artificial, not a natural body. We can therefore come to know with certainty the formula of its construction. To use his own words: 'Geometry, therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we know not the construction, but seek it from effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only of what they may be.' This explains the link in Hobbes' thought between geometry and social reconstruction. »

a effectivement eu lieu dans l'histoire. Or, ce serait justement là faire de l'histoire. Puisque nous ne croyons pas que la philosophie civile procède de la sorte, il est nécessaire de rendre ces mots recueillis par Richard Peters et rapportés dans la citation ci-dessus aux idées hobbesiennes qui les ont inspirés.

Rectifions d'abord l'idée que R. Peters se fait de la géométrie. D'où vient son caractère démontrable ? En réalité, Hobbes n'assimile pas la démonstration à une construction. Son idée, nous l'avons vu, était différente : à partir de la nature d'une figure géométrique *identifiée* (c'est donc elle qui constitue le point de départ, par exemple : « ceci est un cercle »), il est possible d'inférer le procédé de sa construction (génération) et, dans un deuxième temps, de reproduire la « même » figure. La construction n'a donc pas été, dans l'exemple hobbesien, première<sup>345</sup> : il n'y aurait en effet rien à démontrer si on ne faisait que construire.

Nous estimons que l'état de nature ne constitue pas le point de départ du raisonnement hobbesien, bien que ce soit en lui que s'amorce l'*argument* de *Léviathan*. Rappelons son *deuxième* départ pour mesurer combien il est décisif d'avoir une compréhension juste de la première partie de l'ouvrage (qui s'achève par le chapitre XII) pour affermir notre hypothèse : c'est l'État et non pas l'homme naturel qui est premier d'un point de vue épistémique. Nous rejoignons ainsi l'interprétation de John Watkins qui saisit d'après nous avec perspicacité cette primauté du tout (de l'État) et, à l'inverse, la position seulement secondaire de l'homme dans son état de nature. Comme R. Peters, J. Watkins souligne que la philosophie naturelle ne peut accéder qu'aux causes *possibles* des effets qu'elle observe et étudie. Mais cela ne l'amène en aucun cas à présenter la démarche de la philosophie civile comme étrangère à celle des physiciens. C'est même le contraire – la philosophie civile serait en quelque sorte plus fidèle à la méthode idéale de la science analytico-synthétique :

Le fait que la méthode résolutive ne soit pas un instrument de découverte ne signifie pas qu'elle est dépourvue d'implications quant à la conduite des recherches scientifiques. Elle est de plus particulièrement suggestive pour les recherches *sociales*. Dans le monde physique, ce sont d'habitude les totalités de taille moyenne qui nous sont, pour reprendre la phrase d'Aristote, « plus connaissables et évidents », alors que les éléments qui les composent et les principes qui les gouvernent sont plus éloignés de l'expérience ordinaire. Mais dans le domaine social, ce sont les éléments (c'est-à-dire les individus) qui sont plus connaissables et évidents que les « totalités » (les institutions sociales), plus ou moins théoriques. Ainsi, la prescription méthodologique selon laquelle il faut « décomposer les totalités en leurs éléments » se trouve avoir une signification plus nette pour un philosophe politique que pour un philosophe naturel qui, typiquement, se heurte très précisément au problème de devoir deviner *quels* sont les éléments<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Cf. *supra*, p. 130–131.

<sup>346</sup> John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, p. 34 : « That the resolutive method is no instrument of discovery does not mean that it is without implications for the conduct of scientific enquiries. Moreover, it is particularly suggestive for *social* enquiries. In the physical domain it is usually medium-sized wholes which are, in Aristotle's phrase, 'more knowable and obvious to us', and their elements and the principles which govern these, which are remote from ordinary experience. But in the social domain it is the elements (i.e. people) that are more knowable and obvious, and the 'wholes' (i.e. social institutions) that are more or less theoretical. Thus the methodological

Cette lecture n'inspire qu'un dernier doute, qui nous fera d'ailleurs revenir au versant proprement analytique de la méthode hobbesienne : les éléments qui doivent être considérés comme inhérents à l'État apparaissent-ils véritablement avec une telle évidence ? C'est donc avec sagacité que J. Watkins s'aperçoit que le raisonnement hobbesien commence par la conception du tout (société politique) qui, bien que *donné*, n'est pas *connu*. Mais suggérant que les hommes en sont les éléments apparents et que l'évidence qui leur est propre évite tout tâtonnement au philosophe, décrit-il fidèlement ce qui s'observe dans *Léviathan* ? Répétons-le : l'état de nature, ce n'est pas l'homme seul, ce sont *les hommes* envisagés dans une *situation* précise. Or, dirait-on que cette dernière se présente à nous dans une immédiate évidence ?

Hobbes a choisi la discrétion, nous l'avons vu, lorsqu'il s'agissait de décrire la voie qui conduit le philosophe à l'« invention ». Il nous en a toutefois suggéré une formule générale : *soustraire une proposition de la somme ou conclusion d'un syllogisme pour en trouver une autre*. Nous pensons en effet qu'est dissimulée dans *Léviathan* cette première opération, dont Louis Dumont a su exprimer la simplicité : « Le quelque chose qui est soustrait de l'état de société dans la description de l'homme' comme tel, c'est simplement la sujétion. »<sup>347</sup> Une courte réflexion sur cette formule, et plus généralement – avec Rousseau et Kant – sur les procédés concrets de l'analyse, orientera nos recherches vers une nouvelle étape. En étudiant la méthode employée dans la philosophie de Rousseau, nous nous éloignerons pour un certain temps de Hobbes : c'est toutefois la spécificité de son approche que cet éloignement nous aidera à mieux saisir.

## De la « soustraction » : Kant, Rousseau, Hobbes

*Ce qu'est bien « soustraire »*

Comment soustraire ? Notre lecteur nous trouvera peut-être exagérément hanté par cette question, à laquelle a déjà été consacrée une partie de nos analyses. Nous nous en sommes pourtant tenus jusqu'ici à un plan « théorique », dont il devient nécessaire de se déprendre au profit d'une recherche sur la façon *pratique* de procéder dans le calcul. Nous savons faire la différence entre deux nombres, mais comment soustraire la sujétion de la société politique ?

---

prescription 'Resolve wholes into their elements' has a much more definite purport for the political philosopher than it has for the natural philosopher, whose typical problem is, precisely, to guess *what* the elements are. »

<sup>347</sup> Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 92. À la place de « l'homme comme tel », nous préférons néanmoins lire « l'état de nature des hommes ».

Nous nous souvenons tous des objections qu'opposait Rousseau à la conception hobbésienne de l'état de nature, que nous nous proposons désormais de lire comme des corrections à une soustraction mal réalisée :

Je l'ai déjà dit et je ne puis trop le répéter, l'erreur de Hobbes et des philosophes, est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre<sup>348</sup>.

Hobbes, mathématicien distrait, effectuerait fort imparfaitement sa soustraction : ôter l'État de la situation présente des hommes – de la société politique, donc –, voilà ce qui ne peut pas se réduire à la suppression de ce qui constitue pour eux une autorité externe, car il faut aussi retrancher la condition sociale de leur propre constitution. L'homme ne fait pas partie d'un système, il n'est pas simplement *situé* dans un environnement : non, il se crée avec lui, le reçoit en lui, et devient ainsi son support. La formulation de Rousseau, qui accuse Hobbes de transporter dans l'état de nature l'homme *qui ne peut subsister que dans la société politique*, ne doit probablement rien au hasard. Car n'est-ce pas là exactement la conclusion de Hobbes qui, dans son *Léviathan*, croit montrer que l'homme *privé* de l'État est poussé à sa (re)construction ?

De telles réflexions suggèrent qu'un « calcul » réalisé sur la base d'un matériau politique n'a rien de commun avec cette neutralité que l'on prête au calcul mathématique à proprement parler (pire, c'est de cette neutralité-là que l'on peut aussi commencer à douter). Dans ce chapitre, nous ne nous limiterons toutefois plus à examiner la démarche philosophique (scientifique) de Hobbes. Pour en préciser le sens, nous ferons appel à Kant et à Rousseau qui ont été eux aussi amenés à construire leurs *états de nature* et qui, dans un certain sens, nous dévoilent mieux que Hobbes la façon dont ils ont procédé. Une fois de plus, nous donnerons la parole à Althusser, choix qui peut certes surprendre. La confiance que nous accordons à cet auteur se justifie pourtant très simplement : dans sa lecture de Rousseau, Althusser a su identifier deux problèmes situés au centre de nos préoccupations – celui du *mouvement réel de la synthèse* et celui, nous le verrons tout à l'heure, de la *réalisation pratique de l'analyse*. Pour l'heure, c'est le court texte d'un autre grand auteur de la philosophie moderne qui retiendra notre attention ; nous procéderons désormais à reculons, puisqu'après Rousseau, abordé dans le deuxième temps de notre réflexion – et notre lecteur comprendra que nous n'osions

---

<sup>348</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* (« *Que l'état de guerre naît de l'état social* »), in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 611. Edition séparée : Jean-Jacques Rousseau, *L'État de guerre*, lecture de Simone Goyard-Fabre, Arles, Actes Sud, 2000, p. 28. Voir aussi dans le second *Discours* : « Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de Nature, des idées qu'ils avoient prises dans la société ; Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil. » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 132)

l'aborder sans préliminaires –, nous reviendrons mieux armés, une dernière fois, à la pensée hobbésienne.

### *L'état de nature chez Kant*

« Quiconque objecterait, écrit Simone Goyard-Fabre dans *L'Interminable querelle du contrat social*, que l'on ne trouve pas de trace du problème du contrat social dans les *Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité*, aurait, à la lettre, raison. »<sup>349</sup> Et pourtant, ce texte publié par Immanuel Kant en 1786 dans la *Berlinische Monatsschrift*, annoncerait selon elle « l'esprit du contrat social » en ce qu'il met en scène les attributs habituels du contractualisme : l'arrachement de l'homme à l'état de nature, le progrès de la société, l'illusion de l'histoire<sup>350</sup>. Si nous souhaitons nous arrêter sur ce texte, c'est cependant moins au nom d'une quelconque pertinence *approximative* que de sa singularité, très *précise* quant à elle : il se trouve que Kant ne se contente pas de présenter sa propre version de l'état de nature mais qu'il explicite aussi les motifs qui l'ont incité à le définir tel quel. Le passage qui nous intéresse, cité ici au compte-gouttes, s'ouvre sur la formule du fameux « soit l'homme ! » :

Si on ne veut pas se perdre en de pures conjectures, il faut prendre pour point de départ ce que la raison humaine ne saurait déduire d'aucune cause naturelle antécédente, c'est-à-dire *l'existence de l'homme* et encore faut-il le considérer *à son complet développement*, car il doit se passer des soins maternels...<sup>351</sup>

Prendre pour point de départ *ce que la raison ne saurait déduire d'aucune cause naturelle antécédente* : voilà ce qui se présente moins comme une simple décision méthodologique que comme un véritable impératif épistémologique. Dès les premiers paragraphes de son texte, Kant se montre réticent à propos des conjectures dans l'histoire ; celles-ci ne seraient recevables que dans les moments où le travail régulier de l'historien est interrompu du fait des lacunes de sa documentation. La substitution de l'histoire conjecturale *dans son ensemble* à l'exposé historique apparaît, de fait, comme une démarche d'autant plus risquée. Bâtir de toutes pièces une histoire sur des conjectures, écrit Kant, ce n'est pas faire de l'histoire, c'est développer une *fiction romanesque*. Or, précision importante, partir de *l'origine* de l'histoire change totalement la donne – d'où l'insistance de Kant, dans le passage précédemment rapporté, sur la nécessité de bien choisir son point de départ. Même *fictive*, une telle origine

---

<sup>349</sup> Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 233.

<sup>350</sup> Immanuel Kant, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in I. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, traduit par Stéphane Piobetta, avec présentation par Philippe Raynaud, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 145–165.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 146.

assied solidement le récit, qui peut être développé sans risque de tomber dans l'arbitraire poétique. L'œuvre de la nature ne sera ainsi pas inventée mais étudiée, et cela à partir de notre expérience, car on peut postuler que « la nature à ses premiers débuts n'a été ni meilleure ni pire que nous la trouvons aujourd'hui<sup>352</sup> ». Au commencement, il y a l'homme : premier à venir au monde, il n'a pas de *mère*<sup>353</sup>. Premier, cependant, ne veut pas dire seul :

...nous admettons un *couple*, afin que puisse se propager l'espèce ; mais un couple unique, pour éviter que la guerre civile n'éclate immédiatement entre hommes vivant en voisinage, mais étrangers les uns aux autres, et aussi pour ne pas rejeter sur la nature la responsabilité d'avoir par la diversité des souches négligé l'organisation la plus parfaite du point de vue de la sociabilité, considérée comme fin essentielle de la destinée humaine ; car l'unité de famille d'où devaient descendre tous les hommes fut sans doute le meilleur agencement en vue de cette fin...<sup>354</sup>

L'image dressée par Kant commence ici à s'enrichir. L'histoire humaine ne sera pas l'histoire de l'homme mais celle des hommes : à l'origine il y a un couple *car* il faut peupler le monde. Voilà quel est le point crucial : Kant tourne en effet toujours son attention vers l'« avenir », et cet *avenir* détermine la nature de son propre passé (et donc de sa première origine). *Pour éviter* que la guerre n'éclate entre voisins, le premier homme et la première femme seront les seuls humains à habiter cette terre vierge qu'ils pourvoiront de son humanité future. Une seconde force contribuera à déterminer la nature de l'*origine* : les jugements que nous ne voulons pas émettre. *Pour ne pas rejeter sur la nature la responsabilité* d'avoir contrarié l'organisation sociale parfaite, l'histoire doit prendre son départ au sein d'une famille, qui restera le modèle de la société idyllique. Dans le *jardin* qu'offre Kant à son couple, rien n'empêchera la société de prendre son essor :

...Je situe ce couple à l'abri des attaques des animaux de proie, en un lieu où la nature pourvoit abondamment à sa nourriture, c'est-à-dire dans une sorte de *jardin*, sous un climat d'une douceur toujours égale...

Le *jardin*, c'est évidemment l'*Eden*, mais le propos ne consiste pas en un simple renvoi à la Sainte Ecriture. Car le jardin constitue aussi – Kant est explicite sur ce point – une image de l'abondance, ce qui implique donc avant tout l'absence d'une quelconque privation, laquelle aurait pu être mobilisée « plus tard » à titre d'*excuse* (nous verrons plus loin que, chez Rousseau, la *forêt* qui abrite l'homme naturel, véritable concept, doit elle aussi être distinguée d'un simple décor).

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>353</sup> Il s'agit du début de l'histoire *humaine* : le premier homme peut avoir un *père* divin.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 146–147.



C'est en lisant la dernière partie du passage mobilisé que l'on comprendra mieux, enfin, la singularité de cette idée des « premiers débuts » de l'histoire, que l'on prendrait à tort pour une hypothèse historique :

...Et qui plus est, je le considère seulement après qu'il a fait un pas considérable dans l'art de se servir de ses forces, et par conséquent je ne pars pas de sa nature à l'état absolument brut ; car le lecteur trouverait aisément trop peu de vraisemblance, si j'entreprenais de combler cette lacune qui embrasse probablement un très grand laps de temps. Le premier homme pouvait donc *se tenir debout et marcher* ; il savait *parler* (Cf. *Gen.* ch. II, V. 20), je dis même *s'exprimer*, c'est-à-dire parler en enchaînant des concepts (V. 23), donc *penser*. Autant d'aptitudes techniques qu'il a dû acquérir entièrement par lui-même (...) ; et cependant j'admets dès maintenant qu'il les possède pour ne faire entrer en considération dans sa conduite que le développement moral, qui suppose nécessairement cette aptitude technique<sup>355</sup>.

Ce temps long sur lequel Kant s'apprête ici à passer à grandes enjambées pour ne pas importuner le lecteur critique à l'esprit trop tatillon, faut-il aussi l'accorder à la vie du premier couple qui n'a pas eu droit à une mère ? En réalité, on s'aperçoit aisément du rôle accessoire que joue le temps dans cette construction de l'état naturel de l'humanité. Lorsque Kant révèle qu'il ne part pas de la nature de l'homme à l'état « absolument brut », il s'agit manifestement moins de faire une concession à l'« âge » de ce dernier que de signaler que, pour cet argument dont l'homme naturel constitue le départ, le temps n'a que peu de pertinence.

L'histoire humaine, *celle que Kant souhaite examiner*, c'est l'histoire du développement moral. C'est elle que préparent les réflexions sur les « premiers débuts ». En ce sens, la situation du premier homme correspond moins à une fiction historique qu'à un dispositif expérimental : on cherche ici à mettre à jour ce qui dépend du développement moral au sein de l'histoire réelle des hommes, tissée par d'innombrables causalités. Malgré les apparences (trahies par l'usage des « pour que », « en vue de », « afin que » dans notre citation), nulle téléologie ne peut donc sous-tendre cette réflexion « historique » kantienne.

Aucun *péché originel* (ou bien, si nous tenions à dés-historiciser le langage kantien, *essentiel*) n'a été nécessaire à conduire l'homme vers sa décadence – voilà ce que l'auteur semble souhaiter démontrer. Il ne devrait d'ailleurs pas être jugé trop sévèrement. Le chemin que l'humanité aurait emprunté – c'est donc ici à partir d'une perspective collective que l'homme est considéré – serait en réalité ascendant selon Kant : « L'histoire de la *nature* commence donc par le Bien, car elle est *l'œuvre de Dieu* ; l'histoire de la *liberté* commence par le Mal, car elle est *l'œuvre de l'homme*. »<sup>356</sup> Selon Kant, le « développement moral » suivrait ainsi deux voies, ouvertes chacune par l'éveil de la raison qui a tiré l'homme de l'animalité. Sur le plan de

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 147 (souligné par l'auteur).

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 154.

l'espèce, la raison et ses progrès représentent à la fois la dignité tout entière de l'homme et l'accomplissement de sa vocation :

Voici donc le résultat de cet exposé des débuts de l'histoire humaine : le départ de l'homme du paradis que la raison lui représente comme le premier séjour de son espèce, n'a été que le passage de la rusticité d'une créature purement animale à l'humanité, des lisières où le tenait l'instinct au gouvernement de la raison, en un mot de la tutelle de la nature à l'état de liberté. La question de savoir si l'homme a gagné ou perdu à ce changement ne se pose plus si l'on regarde la destination de son espèce qui réside uniquement dans *la marche progressive* vers la perfection<sup>357</sup>.

La raison incite l'homme à abandonner son animalité originaire, que ses descendants ne recouvreront jamais plus. Sous les auspices de la raison, l'homme accomplit ainsi des progrès indéniables. Se présentant comme une alternative à l'instinct, tout d'abord, la raison permet à l'homme de découvrir quel est son pouvoir de décision au regard de sa conduite. La rupture avec l'instinct sexuel, en particulier, est à l'origine de l'amour, du goût du beau, de la *décence* et, en dernière analyse, de la moralité. C'est donc de l'empire de la sensation immédiate que la raison délivre l'homme – libération qu'elle lui fait payer, lorsqu'elle l'autorise à se projeter dans l'avenir, de l'aperçu de sa propre mort. Or, la raison a aussi appris à l'homme à se percevoir lui-même comme *la fin de la nature*. « La première fois qu'il dit au mouton : '*la peau que tu portes, ce n'est pas pour toi, mais pour moi que la nature te l'a donnée*', qu'il la lui retira et s'en revêtit (III, 21), il découvrit un privilège qu'il avait, en raison de sa nature, sur tous les animaux. »<sup>358</sup> Ce dernier progrès accompli par l'homme grâce à la raison, et sur lequel insiste Kant, constitue un pas décisif vers la conception d'égalité des hommes : parce que tous reçoivent les dons de la nature, tous prétendent à être *à eux-mêmes leur propre fin*. On reconnaît ici bien sûr l'un des grands principes moraux kantien, tout en mesurant ce qui sépare le récit historisant de Kant de ses versions plus anciennes, lesquelles présentaient l'égalité des hommes comme un trait de leur état de nature et une qualité que le progrès aurait au contraire ôtée à leur condition.

En s'éloignant de la nature, l'homme considéré comme espèce est donc entré dans l'histoire de la *liberté* qui est sa propre œuvre. *Sur le plan individuel*, en revanche, il y a eu perte :

Avant l'éveil de la raison, il n'y avait ni prescription ni interdiction, donc aucune infraction encore ; mais lorsque la raison entra en ligne et, malgré sa faiblesse, s'en prit à l'animalité dans toute sa force, c'est alors que dut apparaître le mal ; et, qui pis est, au stade de la raison cultivée, apparut le vice, totalement absent dans l'état d'ignorance, c'est-à-dire d'innocence. Le premier pas, par conséquent, pour sortir de cet état, aboutit à une *chute* du point de vue moral ; du point de vue physique, la conséquence de cette chute, ce furent une foule de maux jusque-là inconnus de la vie, donc *une punition*<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 154.

Cette « chute » n'est toutefois pas la conséquence d'un péché originel qui, dans la *Genèse*, marque une solution de continuité. L'éveil de la raison, loin d'être un *accident* dont on devrait continuer à payer – par hérédité – le prix, ne relève pas des choix de l'homme. L'idée centrale de cet essai kantien nous semble très précisément consister dans le fait d'imputer à la propre action de l'homme des maux dont il peut souffrir, ce qui constitue ici moins une accusation que l'expression d'un espoir :

[Cet exposé] montre encore que (...) l'homme doit reconnaître en toute légitimité comme accompli par lui-même ce qui résulte de ses actions, et faire retomber entièrement sur lui-même la responsabilité de tous les maux qui découlent du mauvais usage de sa raison ; car il peut fort bien se rendre compte qu'il se serait conduit exactement de la même façon dans les mêmes circonstances, et qu'il aurait commencé par faire un mauvais usage de la raison (allant même jusqu'à agir contre les indications de la nature)<sup>360</sup>.

Revenons toutefois, depuis cette conclusion, à la problématique qui nous a conduit jusqu'ici. Si Kant peut imputer de la sorte la responsabilité tout entière à l'homme et à ses actions – et, plus précisément, au mauvais usage de sa raison qu'il s'agira désormais d'améliorer –, c'est qu'il a su bâtir son récit, sinon le dériver, à partir d'un fond (l'état naturel de l'homme conçu d'une certaine façon) qui ne l'a pas laissé quitter le plan du développement moral. Disons les choses autrement : à tout prendre, la question posée au sein du récit kantien ne consiste pas à savoir à qui attribuer la responsabilité du mal. En réalité, cette question a déjà été résolue par l'architecture même de son dispositif expérimental (la caractérisation de la situation de l'homme aux débuts de l'histoire qui excluait la responsabilité extérieure). C'est une autre question qui, nous le croyons, attendait sa réponse : dans l'« histoire » *du développement moral* ainsi *isolée*, le mal aura-il l'occasion d'apparaître ?

#### *La « soustraction » chez Rousseau*

La *Genèse* biblique n'est pas le seul « modèle » sur lequel s'appuie Kant dans ses « Conjectures ». Bien que n'étant cité qu'à une seule et unique reprise dans ce texte, Rousseau constitue de toute évidence une seconde référence majeure pour Kant. Non seulement l'auteur apporte-t-il une réponse au pessimisme historique du *Discours sur les sciences et les arts*, mais il demande également à l'homme de repasser, sur le chemin de son développement, par les lieux que lui avait auparavant désignés Rousseau comme *décisifs* (l'invention de l'agriculture liée au thème

---

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 163–164.

de la naissance des inégalités parmi les hommes, l'état de guerre distinct d'un état primitif de l'humanité).

Serait-il approprié de qualifier l'essai de Kant de *commentaire* de la *Genèse* ? Devrait-on en dire autant de Rousseau et de ses deux *Discours* ? Nous préférons éviter l'expression dans la mesure où le rapport entre ces textes ne nous semble pas assez ténu pour la justifier. D'ailleurs, la question nous importe finalement assez peu. En revanche, se remettre à l'esprit les procédés par lesquels Rousseau a quant à lui bâti l'état naturel des hommes nous semble fort utile, et cela non seulement pour mesurer les différences qui séparent Hobbes, Rousseau et Kant les uns des autres, mais surtout pour prendre la mesure du labeur qu'implique une telle construction. Nous ne saurions assez y insister : Kant n'est pas intervenu dans nos recherches au titre de son implicite contractualisme, c'est-à-dire en tant que représentant d'un type de pensée dont nous nous efforcerions de saisir la logique. Nous nous sommes adressés à ses « Conjectures » pour une raison très précise qu'il nous faut garder à l'esprit : celle qu'en exposant à ses lecteurs l'état naturel de l'homme, Kant *justifie explicitement les choix qui ont présidé à sa construction*. Là où Hobbes préfère garder le silence, Kant parle *déjà* à ses lecteurs : en refusant d'exposer l'étape analytique de son raisonnement, Hobbes nous *situe* d'emblée dans l'état naturel ; Kant nous y *conduit*. Le chemin suivi par Rousseau pour parvenir au sien, voilà ce que nous avons déjà voulu déterminer dans la partie précédente de ce travail, avec Louis Althusser. Avant d'en revenir à Hobbes, nous tenons à récapituler les résultats auxquels nous étions alors parvenus.

On s'en souvient, l'examen du second *Discours* entrepris par L. Althusser dans son *Cours sur Rousseau*<sup>361</sup> nous a conduit à l'idée du *discours de la méthode* : la méthode (analytique) que Rousseau souhaitait suivre (nous verrons plus tard ce qu'il en était dans ses autres textes) aurait été source de la doctrine, la déterminant parfois jusqu'à son détail. Selon Althusser, en accord sur ce point avec E. Cassirer, Rousseau était solidement ancré, de par sa méthode, dans le siècle analytique des Lumières. Plus encore, il aurait été rigoriste et sa radicalité l'aurait justement conduit à la rupture avec ses prédécesseurs : à leurs échecs, inavoués, Rousseau tenterait de suppléer un accès à la vraie virginité de l'état de nature, non-contaminé par l'état social dont il faudrait, selon la méthode bien comprise, se départir. Il fallait alors penser « une tout autre origine et y accéder par de tout autres moyens<sup>362</sup> ». Nous l'avons constaté, L. Althusser identifie la possibilité d'un tel moyen dans le *cœur*, le sentiment intérieur, garant d'un lien à la fois privilégié et solide avec la « nature ». L'appel au cœur aurait en effet constitué

---

<sup>361</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, édition établie par Yves Vargas, Paris, Le Temps des Cerises, 2012.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 76.

la solution d'un problème technique (remonter à la *pure* origine) qui, dans son essence, frôlerait le paradoxe. C'est qu'en définitive, révèle L. Althusser, l'origine – l'origine *pure* – ne doit selon Rousseau rien contenir de ce qui lui succède en tant que résultat, et ne peut donc rien *préparer* ; elle doit être un « non-résultat », ou encore : le « néant du résultat<sup>363</sup> ». Or, comment concevoir une telle « origine » ? Ce paradoxe d'une origine censée être exempte des traces du résultat qu'elle doit pourtant provoquer, ce radicalisme anti-téléologique ruineux, se verrait dépassé chez Rousseau – soutient L. Althusser – selon deux biais distincts. Tout d'abord, Rousseau peuplera l'état de nature par des hommes aux qualités pour l'heure inusitées, en attente en quelque sorte d'un autre monde. L'amour de soi, la liberté, la pitié, la perfectibilité enfin (en tant que qualité des qualités tout juste énumérées), ne trouvent selon L. Althusser aucune occasion de s'exercer dans l'état de nature rousseauiste ; en ce sens, elles ne lui appartiennent pas. Et pourtant, ce seraient bien ces mêmes qualités, mises en veille, qui autoriseraient à concevoir l'état de nature comme appartenant à l'histoire de l'homme, une fois ce dernier enfin sorti de sa condition première. La seconde solution que Rousseau aurait apportée au paradoxe de l'origine radicalement séparée de « son » résultat importe elle aussi au plus haut point à notre problématique :

C'est celle par laquelle Rousseau pose l'origine, et la coupe de toute continuité de naissance avec son résultat, c'est l'impuissance totale de l'état de pure nature à se développer. L'origine est prise dans un cercle que j'ai figuré, qui est l'adéquation parfaite de l'homme à la nature, la nature est bonne, etc., les hommes y sont très bien et ça tourne indéfiniment sans que rien ne permette d'en sortir. L'origine ne peut sortir de soi par la logique de son essence interne<sup>364</sup>.

*A la limite, l'origine est l'origine de rien*, écrit aussi L. Althusser, qui perçoit paradoxalement en cette semence morte de l'« histoire » une chance offerte à ladite origine de recevoir une véritable historicité. En effet, pour briser l'immobilité de l'origine, Rousseau serait obligé de fait appel aux hasards et aux accidents (le changement de climat, l'invention de la métallurgie et de l'agriculture), tenant lieu de véritables événements historiques en ce sens qu'ils ne seraient pas dérivés du développement antérieur du « système ».

Or, il est tentant de nous demander si, en soulignant l'impuissance de l'état de nature à se développer, nous ne nous sommes pas bornés à réaffirmer avec une force nouvelle le paradoxe d'une origine censée être l'origine de rien ? En quoi ce dernier s'y trouverait-il dépassé ? Cette solution est peut-être moins *logique* que *sensible*, dans la mesure où elle trouve son efficacité dans notre pouvoir de *nous figurer* le paradoxe. À l'exigence *formelle* d'une origine absolument isolée de son « résultat », Rousseau substituerait ainsi l'*image* de l'homme se

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 119.

trouvant parfaitement à l'aise dans un monde jeune et équilibré. Et, bien qu'inerte, cet état serait assimilé à l'origine non pas en vertu de sa fonction (l'origine *de*) mais de sa position sur un axe temporel que les *événements* permettront de tracer.

C'est la puissance créatrice (quant à la doctrine) du concept d'*état de pure nature*, concept impliqué par la méthode, que nous tenons à souligner. Sa force ne s'épuise d'ailleurs ni dans ce portrait de l'homme naturel, ni dans la caractérisation générale de sa première condition. En effet, ce que l'on tend le plus souvent à assimiler à des détails presque décoratifs de la narration rousseauiste reçoit chez L. Althusser une valeur nouvelle de *réponses nécessaires* à une urgence *logique*. Tel qu'il est déterminé par le concept d'état de pure nature, l'homme naturel réclame à son tour un milieu de vie respectueux :

Cette nature c'est donc la forêt. Je crois que l'on peut soutenir que la forêt chez Rousseau, dans le second *Discours*, c'est un concept, ce n'est pas un objet. *La forêt c'est la vérité de l'état de nature*, c'est le concept de l'état de pure nature, c'est la condition de réalisation de cette solitude, la condition de réalisation de la non-société, qui définissent l'homme. Forêt nourricière, protectrice, pleine puisqu'elle offre aux hommes tout ce dont ils ont besoin, dans l'instant, immédiatement, sans travail, mais en même temps vide et surtout vide, car elle est un espace sans lieu. Elle est l'espace infini et vide de la dispersion et de la simple rencontre sans lendemain<sup>365</sup>.

*On ne vit pas dans un espace neutre et blanc ; on ne vit pas, on ne meurt pas, on n'aime pas dans le rectangle d'une feuille de papier*, écrivait M. Foucault. La forêt, non plus envisagée comme un simple objet mais comme un concept, permettrait à Rousseau selon L. Althusser de *figurer* concrètement l'état de pure nature dont ont été fixés au préalable les paramètres. Elle autoriserait à *situer* l'existence d'hommes non-sociaux et répondrait ainsi au besoin de donner à leur solitude – mieux, à leurs solitudes – un milieu approprié : « Il faut bien le penser : le concept de cette condition de possibilité c'est la forêt, c'est la nature, *cette nature-là sous cette forme*. »<sup>366</sup>

Une nécessité interne, la force d'une méthode, conduirait donc la main de Rousseau tandis qu'il dépeint l'image de la condition naturelle de l'homme. En effet, L. Althusser est convaincu que Rousseau n'a pas toujours eu conscience des « effets théoriques » découlant de ses propres engagements méthodologiques. Cela ne l'aurait pas pour autant empêché d'en suivre les consignes : de « par sa distraction théorique très particulière<sup>367</sup> », Rousseau n'aurait pas toujours pris conscience de ce que certains traits de sa doctrine étaient en réalité des *concepts* nécessairement produits par le système. Il s'agissait cependant moins pour L. Althusser de dénoncer l'inconscience de Rousseau (nous l'avons vu, cet auteur a fait preuve

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 115 (souligné par l'auteur).

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 115–116 (c'est nous qui soulignons).

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 139.

d'une bienveillance moindre à l'égard du *Contrat social*) que de mettre en lumière le *fonctionnement* de son système en interrogeant la logique de son discours ou, plus précisément – et nous nous sommes déjà servi de l'expression – « le discours de cette logique<sup>368</sup> » :

Voilà donc avec quelques détails toutes les déterminations que Rousseau est contraint de déduire comme autant de conditions *a priori* pour répondre à la question de l'état de pure nature. Cette question est : que doit être l'homme et que doit être la nature et que doit être le rapport de l'homme à la nature, pour que les hommes n'aient entre eux aucun rapport, pour que l'état de pure nature soit un état de néant de société<sup>369</sup> ?

C'est donc le « discours de la logique » qui, chez Rousseau, meuble le monde tel qu'il « était » à l'origine de l'histoire humaine. Si nous souhaitons à présent revenir à la philosophie de Hobbes, c'est aussi pour constater que toutes les logiques n'ont pas la même loquacité.

### La « soustraction » comme *épochè*

A la relecture, le portrait que dresse Hobbes de l'état de nature, dans *Léviathan*, s'avère être d'une étonnante pauvreté. On le sait, l'auteur assimile l'état naturel de l'homme à un état de guerre, déduit de la compétition des hommes, de leur mutuelle méfiance (*diffidence*) et du désir qui incite tout homme à rechercher auprès des autres les signes de la reconnaissance (désir de la gloire). Si ces trois mobiles poussent l'humanité à la guerre de tous contre tous, c'est que par nature, les hommes sont égaux, donc vulnérables et menacés par toute perturbation d'un équilibre naturel dont la fragilité incite tout un chacun à passer, par prévention, à l'attaque :

La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. En effet, pour ce qui est de la force corporelle, l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui. Quant aux facultés de l'esprit (...) j'y trouve, entre les hommes, une égalité plus parfaite encore que leur égalité de forces<sup>370</sup>.

Cette première égalité n'a pas de valeur morale chez Hobbes ; contrairement à ce que l'on trouve chez Rousseau, elle ne sera pas à protéger. Son rôle est avant tout pratique : elle constitue un principe dynamique, et le mouvement induit ne s'épuisera qu'avec la constitution d'une autorité positive. Ainsi faut-il curieusement, pour instaurer la paix, briser cette égalité qui rend intenable la situation de l'humanité naturelle.

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>370</sup> *Léviathan*, ch. XIII, p. 121.

L'état de nature hobbesien, nous l'avons dit et redit, c'est la condition humaine dépourvue de toute autorité extérieure, c'est la société sans État, le point zéro de la société où l'homme ne peut compter que sur lui-même, sur sa propre force et sa propre intelligence. Une plus ample description de cet état de l'homme prépolitique figure dans le § 9 du chapitre XIII, où Hobbes énumère quelques-unes des conséquences (les plus importantes ?) d'une telle neutralisation de la force publique :

Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usages des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareil capable de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible quasi-animale, et brève<sup>371</sup>.

Déterminer les caractéristiques de l'état de nature supposerait, au premier abord, de n'obéir qu'à un seul principe : celui selon lequel cet état ne différerait de notre monde social que dans la mesure où on lui refuserait tout ce qui repose sur la coopération des hommes (tout ce qui est fruit du travail composé) et plus largement sur la coordination de ceux-ci (ici *mesure du temps*, par exemple), ou encore ce qui dépend de leur solidarité (l'art).

*De quelle logique une telle description représente-t-elle le discours ? Quelle interprétation l'idée de « soustraction » reçoit-elle dans Léviathan ?* Nous avons déjà mentionné la critique rousseauiste formulée contre le calcul défectueux de Hobbes. Revenons-y cette fois sous l'influence de Nicolas Dubos, réticent à la recevoir telle quelle. Hobbes comptait-il vraiment si mal ? N. Dubos suggère que la démarche hobbesienne pourrait différer de celle que nous souffle l'idée de la soustraction numérique :

Ce sera le reproche que Rousseau adressera à Hobbes. Il comprendra très bien que le produit de la fiction est un mixte : on a un pur état de nature qui oppose des hommes strictement égaux et solitaires poussant comme des champignons, mais ces hommes se font la guerre à partir d'un certain nombre de mobiles qui sont ceux d'hommes ayant connu la société civile. Ce que Rousseau feint d'ignorer – ce serait d'ailleurs ajouter au scandale –, c'est que Hobbes en est parfaitement conscient. Il est conscient que l'enjeu théorique de l'épochè de l'État a pour conséquence de ne faire apparaître que les tendances belliqueuses des hommes, et que cette conséquence est le « prix à payer », en termes esthétiques et moraux, de sa démonstration<sup>372</sup>.

L'acte d'abstraction de l'État, qui supprime son autorité et dissout la société sans pour autant retirer cette dernière de la psychologie des hommes, qui restent toujours socialisés à l'état de nature serait-il donc finalement défendable ?

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 124–125.

<sup>372</sup> Nicolas Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, p. 175.



On aurait souhaité que Nicolas Dubos explicite davantage son plaidoyer, qu'il ne fait tout juste qu'esquisser ici. Attirons toutefois l'attention sur la suggestion émise, celle de concevoir la « soustraction » de l'État à l'image de l'*époque* cartésien. Le mot sera employé à plusieurs reprises par l'auteur et il est possible que ce dernier y ait recours sans intention particulière. Or, le refus réitéré de cantonner son emploi à la synonymie des termes d'*abstraction* ou de *soustraction* (qu'il s'agit au contraire d'interpréter) nous a incité à tirer de ce mot une idée stimulante, voire une problématique.

Dans la tradition cartésienne, qui se prolonge jusque dans la phénoménologie allemande, l'*époque* ne désigne pas n'importe quelle soustraction mais bien un type particulier, à savoir – en termes husserliens – une *mise entre parenthèses*. L'*époque* consiste en un renoncement au jugement et donc en la neutralisation de la *validité* de ce à quoi elle s'applique. Cela veut non seulement dire qu'elle n'anéantit pas son objet, mais qu'elle ne l'arrache pas non plus véritablement à la situation dont il relève : en tant que mise en suspens de sa validité, l'*époque* constitue d'abord une opération épistémique.

Peut-on sérieusement penser la soustraction hobbesienne comme une opération d'*époque* ? On n'a aucun mal à comprendre ce que l'« universelle mise hors valeur, cette 'inhibition', cette 'mise hors jeu' de toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis-à-vis du monde objectif<sup>373</sup> », signifie en phénoménologie : tout en refusant de s'exprimer sur l'existence objective du monde, l'ego réflexif cartésien ne perd rien de ses expériences, ce qui l'amène précisément à les considérer comme *ses* expériences. Mais quelle interprétation donner, chez Hobbes, à ce que serait une « mise entre parenthèses » de l'État ? Serait-il légitime d'interpréter cette situation, conformément à ce qui a été indiqué plus haut, comme un effacement de l'État dans la pensée, laquelle interdirait désormais d'y avoir recours (on ne pourrait *plus* demander aux gens de coopérer), sans qu'il soit pour autant nécessaire de révoquer les résultats acquis (la psychologie humaine) avant sa « neutralisation » ?

C'est là précisément que frappe l'objection de Rousseau : impossible selon lui de mettre « entre parenthèses » l'institution de l'État et son efficacité sans que cela n'ait de conséquences pour la constitution de l'homme qui, à l'heure qu'il est, porte l'État (la société politique) en lui-même. Tâchons toutefois de tirer meilleur profit du potentiel herméneutique recélé par l'idée d'*époque* ; nous sommes sur le point de donner à *Léviathan* un nouveau pouvoir d'*interpréter*, et non plus seulement d'*incarner*, l'expression formelle apparemment simple que nous avons

---

<sup>373</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Librairie Armand Colin, 1931, Première méditation, ch. 8 : « L'ego cogito' comme subjectivité transcendente », p. 17.

précédemment soumise, suite notamment à notre examen de *De Corpore*, de l'idée de « soustraction » ( $T - P_1 \rightarrow P_2$ , voir *supra*).

C'est là une fois encore de la pensée althussérienne que nous nous inspirerons, en tant que l'auteur exprime selon nous avec clarté ce qui peut ailleurs se noyer dans le détail d'analyses érudites. Bien que critique, Rousseau ne corrigerait pas Hobbes ; l'objet qui l'intéresse serait en réalité *un autre objet* :

Autrement dit, ce que je veux indiquer c'est que cette critique à laquelle nous avons assisté jusqu'à présent et que j'ai exposée d'une manière peut-être un peu abstraite, cette critique nous fait apparaître que ce qui est en jeu dans ce dédoublement de la notion de l'origine, ce n'est pas une certaine manière de traiter les objets de Hobbes et de Locke. Ce qui est en jeu, c'est l'apparition, en profil peut-être, mais l'apparition en personne quand même d'un nouvel objet<sup>374</sup>.

Le *pur* état de nature rousseauiste – nous en avons longuement parlé précédemment – ne serait pas selon L. Althusser une simple version améliorée de la copie rendue par ses prédécesseurs ; à strictement parler, il constituerait un « nouvel objet », un objet *autre*. La continuité entre Hobbes, Locke et Rousseau apparaît donc comme plus problématique qu'à première vue :

Chez l'un comme chez l'autre [chez Hobbes et Locke, JM], la genèse n'est alors que la correction, la rectification secondaire ou encore la redistribution des éléments (qui sont des éléments d'une seule et même essence). On ne sort pas de la continuité de l'essence, et c'est pourquoi on n'a affaire qu'à une analyse d'essence. Et finalement, on peut le dire, la grande thèse de la philosophie du droit naturel, c'est qu'on ne sort jamais du droit naturel, on reste dans son essence du début à la fin, le droit réel et la politique que nous connaissons n'en étant que des modifications réfléchies pour éliminer les inconvénients extrêmes de l'état de nature<sup>375</sup>.

Chez Hobbes tout comme chez Locke, l'« histoire » n'entamerait jamais l'essence de son objet, qu'elle ne ferait que remanier. Voilà une lecture que nous aurions tendance à valider. Chez ces auteurs, l'histoire ne présente aucune dimension véritablement temporelle : « il ne se passe rien dans la genèse », affirme L. Althusser, constatant ainsi le caractère anhistorique (saisi ici dans un sens quelque peu distinct de celui que d'autres commentateurs avaient observé avant lui) des théories contractualistes antérieures à Rousseau.

C'est toutefois la partie positive de la citation plus haut rapportée qui nous intéresse principalement. Le fait que soit maintenue, chez Hobbes, la continuité de l'essence, indiquerait selon L. Althusser qu'il procéderait en réalité à une *analyse d'essence*. Il est dommage que L. Althusser ne précise le mode de fonctionnement d'une telle analyse que de façon indicative :

[c]'est une seule et unique essence qui est à l'œuvre du début à la fin – que ce soit la crainte chez Hobbes, on n'en sort jamais depuis l'état de guerre jusqu'à l'état civil sous la puissance du souverain

---

<sup>374</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, p. 99–100.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 102.

ou que ce soit la loi naturelle chez Locke, on n'en sort jamais qu'il s'agisse de l'état de nature ou qu'il s'agisse de la redistribution pondérée dans l'état civil<sup>376</sup>.

On ne sort jamais – chez Hobbes – du droit naturel, soutient L. Althusser. Le droit et la politique que nous connaissons (c'est-à-dire l'État que « soustrait » l'analyse de notre société) ne représentent que des *modifications* du droit naturel. Ainsi, pouvons-nous ajouter en nous tenant à cette hypothèse, faire abstraction de l'autorité publique ne porterait nullement atteinte à l'essence dont une société réglementée ne constituerait qu'une expression particulière ; un tel geste exigerait seulement que soit reconsidérée l'expression de cette essence.

Or, soulignons-le, lesdites modifications de l'essence ne sont nullement facultatives : ainsi que L. Althusser lui-même l'affirme, elles sont « réfléchies pour éliminer les inconvénients extrêmes de l'état de nature ». C'est Hobbes qui, paradoxalement, démontre la vérité sur laquelle Rousseau appuie son objection : l'État se trouve dans les hommes, nous le portons en nous-mêmes ; le supprimer, c'est déjà commencer sa reconstitution. Contre la lecture althussérienne, nous avons donc tendance à décréter, à propos de Hobbes *et avec lui*, qu'en réalité, *c'est de l'État qu'on ne sort jamais*.

Hobbes ne cherche pas les fondements de l'État, il met à l'épreuve sa *validité* en se demandant si ce dernier constitue *pour l'homme moderne* un complément *nécessaire*. Ainsi, le fait d'assimiler la « soustraction » à l'*époque* ne nous semble nullement déplacé. La *validité* peut être attribuée à l'État dès lors que sa nécessité se trouve reconnue, et cela non pas en tant qu'il remplit une fonction sociétale vitale, mais que cette fonction s'avère pouvoir n'être assurée que par lui. C'est pourquoi, chez Hobbes, la synthèse aura pour règle la *nécessité*.

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 102.

PARTIE V

L'ANALYSE DANS LES PHILOSOPHIES DU CONTRAT SOCIAL II :  
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

« Institutions chimiques »

Il n'y a pas chez Rousseau de texte méthodologique similaire à la *Logique*, première partie de *De Corpore* dans laquelle Hobbes se réclame ouvertement de la méthode analytique, dont il souhaite la généralisation. Affirmer que nulle mention explicite à la démarche analytique n'étaye les écrits rousseauistes serait toutefois inexact. Tout au contraire : les opérations symétriques de *diagrèse* (analyse) et de *synchrèse* (synthèse) sont au cœur des *Institutions chimiques*, œuvre rousseauiste de jeunesse récemment révélée au grand public grâce à la réédition effectuée par les soins de Bruno Bernardi et Bernadette Bensaude-Vincent<sup>377</sup>. L'histoire de ce texte largement méconnu et longtemps négligé mérite à cet égard d'être rappelée.

Probablement rédigé entre 1747 et 1754, ce traité a été retrouvé tardivement par Théophile Dufour, en 1882, pour n'être publié pour la première fois que presque quarante ans plus tard, dans les tomes XII (1918–1919) et XIII (1920–1921) des *Annales Jean-Jacques Rousseau*. Ladite édition, relativement peu accessible, a été exclusive jusqu'en 1999, année de la réédition des *Institutions chimiques* au format livre. Puisque le texte est resté dépourvu de tout appareil critique comme d'une préface, qui le situerait tout au moins dans son contexte (historique et/ou biographique), le lecteur a intérêt à se reporter aux quelques textes secondaires qui n'ont pas tardé à pallier ce manque. Dans leur « Rousseau chimiste »<sup>378</sup>, Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi se sont d'ailleurs eux-mêmes acquittés de cette tâche, revenant sur certaines péripéties historiques – notamment intellectuelles – néfastes au texte au point de l'exclure des *Œuvres complètes* rousseauistes de l'édition Pléiade.

Bien juger cet ouvrage – méjugé par le passé à cause de son premier éditeur, Maurice Gautier, qui en aurait orienté la réception ultérieure, selon B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi – nécessite la prise en compte du contexte scientifique qui fut le sien. Aux dires de ces auteurs,

---

<sup>377</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Institutions chimiques*, texte revu par B. Bernardi et B. Bensaude-Vincent, Paris, Fayard, 1999 (ouvrage désormais cité *Institutions chimiques*). La datation ici retenue est celle qui figure dans la nouvelle édition de l'ouvrage. Voir plus précisément : Bruno Bernardi, « Sur la datation des Institutions chimiques », *Bulletin de l'Association J.-J. Rousseau*, Neuchâtel, n°54, 1999, p. 1–10.

<sup>378</sup> Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi, « Rousseau chimiste », in B. Bensaude-Vincent, B. Bernardi (dir), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 59–76.

reprocher à Rousseau la hardiesse (c'est en chimiste amateur et en puisant à des sources diverses qu'il a rédigé son traité) ou le manque d'originalité de son entreprise serait refuser de voir qu'il ne s'écarterait en réalité nullement des habitudes scientifiques et éditoriales de l'époque. À bien y réfléchir, il faudrait plutôt lire en ce texte un témoin alors « au cœur de l'actualité chimique<sup>379</sup> ».

Loin de vouloir faire des *Institutions chimiques* un chef-d'œuvre, il s'agit pour B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi de ménager à cet ouvrage une place au sein des travaux rousseauistes, ainsi que de réévaluer l'ampleur de la culture et – et peut-être surtout – de la pratique scientifiques de l'auteur<sup>380</sup>. Pour nous, ce texte singulier présentera un intérêt à la fois plus ciblé – en tant que nous nous concentrerons sur la notion d'analyse qu'y développe son auteur – et plus général dans la mesure où nous tenterons d'en tirer une impulsion nouvelle et puissante à l'interprétation d'ensemble de la pensée rousseauiste.

Le fait que la chimie procède par méthode analytique semble à Rousseau à ce point solidement établi qu'on ne pourrait que l'affirmer, non le discuter. Complémentaire à la physique qui étudie la surface des corps (par l'observation de leurs mouvements, de leurs figures et de leurs modifications), la chimie s'intéresse à la « construction interne » de la matière – raison pour laquelle elle *doit* être analytique :

[I]l est certain que s'il y a quelque voye pour parvenir à la vraye connoissance de la nature, c'est à dire des corps qui la composent, c'est par leur Analyse et la connoissance des Elémens dont ils sont formés eux mêmes qu'on y peut parvenir<sup>381</sup>.

La méthode à suivre ne semble pas faire l'ombre d'un doute. Mais si Rousseau renonce à chercher appui en d'autres disciplines (la physique s'y prêterait pourtant), il ne songe pas pour autant – pas explicitement en tout cas – à élever la démarche du chimiste en modèle méthodologique généralisable.

La méthode analytique se heurte d'ailleurs à des subtilités qui lui sont propres. La délicatesse – pour ne pas dire la difficulté – de sa mise en pratique constitue en effet la problématique centrale de l'ouvrage : *comment analyser ?*

L'objet de la Chymie étant donc la résolution des corps naturels dans les principes matériels dont ils sont composés, la reunion de ceux ci pour le rétablissement des premiers, et leur combinaison pour la production de nouvelles substances, il s'agit d'abord de trouver, pour parvenir à la connoissance de ces principes quelque moyen d'en rompre l'union dans les corps mixtes et

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>380</sup> Tenter de prouver, à l'instar d'Anne Deneys-Tunney, que le rapport de Rousseau à la pratique scientifique était moins distant que ce que l'on pourrait déduire à la seule lecture de son premier *Discours*, représente donc certainement un projet juste ; ce dernier peut néanmoins paraître déplacé dans la mesure où, en l'occurrence, l'auteur puise dans les épisodes poético-technologiques des *Confessions*. Voir Anne Deneys-Tunney, *Un autre Jean-Jacques Rousseau. Le paradoxe de la technique*. Presses universitaires de France, Paris 2010.

<sup>381</sup> *Institutions chimiques*, p. 10.

composés, et de retirer ces principes séparément, et selon leur quantités respectives, des matières qui les contiennent<sup>382</sup>.

L'analyse est donc d'abord présentée comme un procédé de *rupture d'union dans les corps mixtes et composés* et de *séparation de leurs principes* ; elle correspond *stricto sensu* au premier mouvement du savoir chimique, qui consiste en la résolution des corps et en leur réunion, ainsi qu'en la production de nouvelles substances. L'identification des *moyens* d'analyse, dont l'auteur exprime ici le besoin, représentera pour nous l'occasion de mieux saisir son concept.

De ce point de vue, les pages que Rousseau consacre au feu, l'agent principal de l'analyse, sont particulièrement instructives. Le feu<sup>383</sup> est-il *propre* ? N'ajoute-t-il pas quelque chose au corps qu'il dissout ? Ne lui ôte-t-il rien ?

Contraint pour séparer nos principes de recourir à un agent étranger et le plus pénétrant de tous les corps, qui pourra nous assurer que cet agent ne fait réellement que les séparer et qu'il ne contribué point à les produire ? On sait que la seule action du feu cause non seulement des altérations, mais produit même des corps qui n'existaient pas auparavant<sup>384</sup>.

Lors d'un tel procès de *séparation des principes*, il est – à moins de se tromper sur les mots – impossible, affirme Rousseau, que des modifications surviennent au niveau des *éléments* du corps proprement dits. Ces éléments recherchés – appelés aussi « principes » – étant par définition simples et inaltérables (étant simples, ils ne peuvent pas subir de décomposition), toute modification subie serait preuve de leur fausseté : altérés, ils ne sauraient être de « vrais principes ». Ainsi, et cela quoi qu'il arrive, le feu *ne peut* – ni plus ni moins que tout autre agent – modifier, qualitativement parlant, le corps qu'il pénètre. Si un changement se produit, c'est uniquement dans le sens d'une nouvelle *composition*.

L'action du feu peut néanmoins conduire à une *transformation* de la substance qui lui a été soumise. Rousseau donne une preuve indirecte de la pureté d'une telle opération : l'affirmation selon laquelle le feu ne ferait que séparer les corps, nous pouvons la vérifier en observant son action sur certaines substances que nous sommes à même de reconstituer après coup, lorsque nous réunissons les principes isolés par sa force. Or, précise Rousseau, cette opération de recombinaison n'est pas toujours à notre portée. L'explication qu'il en fournit constitue un important éclaircissement pour sa conception de l'analyse :

---

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>383</sup> « Sur ce que je viens d'exposer j'appellerai donc feu cette chose d'ailleurs inconnue qui a en soi la propriété de pénétrer tous les corps tant solides que fluides de les dilater, et de leur faire occuper de plus grands espaces; définition d'autant plus juste qu'on ne connoît dans la nature nulle autre chose qui ait cette faculté que le feu seul, qu'il paroît au contraire que le feu produit toujours ces deux effets dans tous les corps sur lesquels il agit, et que c'est sur le degré de son accroissement que se règle celui de leur extension. » (*Ibid.*, p. 76–77)

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 13–14.

L'Analyse donne bien les Elemens dont un corps étoit composé, mais elle ne donne point la chaîne qui les lioit et ne nous apprend point à les réunir par la même espèce de combinaison dans la composition particulière de chaque corps, car la matière seule et non le tissu des substances fait l'objet général de la chimie. Il ne s'ensuit donc point de là que le feu ait altéré les principes mêmes, et il s'ensuit toujours des expériences dont j'ai fait mention que le feu n'opérant rien dans certaines substances que la division des principes, il ne produit pas d'autres effets sur celles mêmes qu'on ne peut plus rétablir<sup>385</sup>.

S'il est possible d'hésiter quant au sens donné par Rousseau au « tissu des substances » (en s'opposant à la « matière seule », l'expression évoque spontanément les relations qui organisent cette matière), les limites de l'analyse sont ici en revanche clairement affirmées. Cette méthode ne découvre pas les règles selon lesquelles les éléments du corps examiné se composent entre eux, ce qui fait que, comme on nous l'apprend plus loin dans le texte, on manquerait le plus important si elle n'était pas complétée par « l'art spagyrique » qui « nous apprend à résoudre les mixtes en leurs parties constitutives, pour, après, par une nouvelle combinaison de celles-cy imiter et copier les opérations de la nature en reproduisant des mixtes semblables<sup>386</sup> », et si donc même au niveau pratique on devait ignorer *comment* sont unis les éléments des corps.

Remarquons qu'à aucun moment Rousseau n'envisage la possibilité de découvrir les principes de combinaison dans les éléments eux-mêmes, mais qu'il impute directement l'ignorance que nous manifestons à leur sujet à l'impossibilité de voir la nature en action. Rousseau entérine ainsi son refus à l'égard des « systèmes de philosophes » (ceux des cartésiens et des newtoniens compris) au profit du Laboratoire où la science spagyrique est seule à même de montrer « par de solides expériences la véritable constitution des corps, leurs mixtions et leurs combinaisons<sup>387</sup> ». L'art semble ainsi combler l'insuffisance de la connaissance : si l'analyse identifie les parties d'un corps, elle nous maintient en revanche dans l'ignorance au sujet de la nature de leur composition (nous l'avons vu, pour Rousseau, *la matière seule fait l'objet général de la chimie*). Or, dans la mesure où les propriétés spécifiques des corps sont déterminées par la manière dont leurs différents éléments sont unis plus que par leur nature<sup>388</sup>, ce défaut serait inadmissible. En nous enseignant comment (re)produire les mixtes, l'art spagyrique y porte au moins partiellement remède.

C'est dans la partie consacrée aux « opérations chimiques » que sont considérées en détail les méthodes d'analyse et de synthèse. À ces deux notions Rousseau assigne un sens technique, qui les éloignera de l'acception courante et intuitive. En effet, l'auteur n'entendra pas seulement par « analyse » la décomposition des corps au sens de l'isolement des éléments

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>388</sup> Cf. *ibid.*, p. 70.

(de leurs principes constituants), mais aussi ce qu'il appelle « divisions superficielles et mécaniques<sup>389</sup> ». Or qu'est-ce que diviser *superficiellement* ? Deux cas de figure se verront tout particulièrement examinés, ceux de la *fusion* et la *dissolution*.

Dans les deux cas, résultera de l'opération chimique une désunion de l'agrégation du mixte, sans qu'il ne s'agisse pour autant de sa décomposition. La *fusion*, explique Rousseau, rend fluides, par l'application (directe ou non) du feu, les corps agrégés de nature solide et sèche, sachant que ce dernier n'altère pas la nature de la mixtion initiale mais intervient uniquement au niveau de sa teneur quand il met ses parties en mouvement<sup>390</sup>. La *dissolution*, elle, correspond à un effet d'interpénétration de deux substances, lorsque les parties du dissolvant se juxtaposent aux parties du corps dissout. Pour expliquer ce phénomène, Rousseau a recours à la théorie des affinités selon laquelle les corps s'unissent en raison de leur homogénéité :

Ainsi toute substance dissout son semblable. L'eau dissout l'eau : Le feu se joint au feu, et la terre à la terre (...) Les mixtes s'unissent de même par leurs principes semblables ; l'eau, par exemple, dissout aisément les sels parce qu'ils contiennent beaucoup d'eau dans leur Substance et que c'est par là qu'elle les attaque<sup>391</sup>.

Non plus « superficiellement » mais effectivement séparés se trouvent être les composants des mixtes dans les processus de *distillation* et de *sublimation*<sup>392</sup>. La *distillation* est présentée comme rectification (des liqueurs) consistant en la soustraction d'une composante à la substance traitée. Ainsi, lors de la « déflegmation », procédé particulier de distillation, « la partie aqueuse surabondante ou superfluë » se trouve évacuée de la substance initiale que l'on souhaite « concentrer<sup>393</sup> ». De façon similaire, la *sublimation* vise à séparer les composantes du mixte qu'elle « détruit (...) par de véritables décompositions pour les réunir ensuite par d'autres combinaisons<sup>394</sup> ».

Plus que la distillation et la sublimation, ce sont toutefois les opérations de fusion et de dissolution, dont nous avons parlé en premier lieu, qui doivent retenir notre attention. Ces dernières attestent en effet infailliblement que l'analyse, catégorie dont elles relèvent, ne se laisse pas ici assimiler sans difficultés à la *soustraction*, si l'on projette dans ce mot (ainsi que

---

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>390</sup> A la différence de Beccher, ce n'est pas à la terre vitrifiable mais au flogistique que Rousseau attribue la fusibilité. Que le flogistique soit cette partie des corps qui, à l'action du feu, est mise en mouvement la première, n'a rien d'étonnant d'après Rousseau puisque le flogistique « a tant d'analogie avec le feu qu'il n'est que du feu lui-même (*ibid.*, p. 287) ».

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>392</sup> Dans les chapitres consacrés à la distillation et à la sublimation, le manuscrit se trouve malheureusement interrompu.

<sup>393</sup> Cf. *ibid.*, p. 282.

<sup>394</sup> Il n'en est toutefois pas toujours ainsi car, selon Rousseau, la sublimation ne fait parfois que rompre l'agrégation par une simple dissolution. Cf. le passage complet d'où nous tirons notre extrait, p. 284.



nous l'avons fait dans les derniers chapitres de notre précédente partie) l'idée de retranchement d'une portion à la totalité entrée dans l'opération. En effet, dans les opérations de la fusion et de la dissolution telles qu'elles nous sont expliquées par Rousseau, l'analyse peut être réalisée par le biais d'une addition (celle d'une substance intermédiaire, d'un dissolvant) et, loin de retrancher quoi que ce soit de la composition du corps traité, elle ne fait en quelque sorte que le dilater. On comprend dès lors, par là même, les précautions prises par Rousseau avant de définir positivement la « syncrèse chimique » :

S'il n'étoit question que de faire un mélange confus de diverses substances on pourroit unir les matières les plus éterogènes simplement en les brouillant ensemble. Mais la Syncrèse Chymique consiste à de nouvelles mixtions de sorte que deux substances qu'on unit mêlées et confonduës intimement en composant une troisième d'une forte union différente en nature de chacune de celles qui l'ont composée et où aucune d'elles n'est plus reconnoissable<sup>395</sup>.

Bref, la synthèse n'est pas – et, en tant qu'il faut toujours la distinguer de l'analyse, ne peut pas être – une *quelconque* addition. Au terme de la synthèse, Rousseau pose une substance qualitativement nouvelle, dotée de propriétés que l'on pourrait appeler, bien que ce dernier n'emploie évidemment pas le terme, émergentes. Cela dit, une chose mérite d'être tout particulièrement soulignée : la « syncrèse » n'est pas une « diagrèse » inversée, elle ne reprend pas, à rebours, son chemin. En effet, jamais Rousseau ne présente ces deux types d'opération comme conjoints ; dans certains cas, ces opérations peuvent même être considérées comme congéniales en tant qu'elles répondent à une motivation commune, à savoir la *discrimination des composantes d'un tout* qui se présente à nos sens de façon indifférenciée. Ainsi, la dissolution (qui, matériellement parlant, revient à une combinaison de deux substances) ne trouve pas son unique application dans la pharmacie qui « prépare les différens vitriols, dissout les absorbans, produit les sels neutres », etc., mais aide également les chimistes à « sépar[er] les sels des impuretés et autres corps hétérogène qu'ils peuvent contenir », ou encore être utilisée « dans plusieurs extractions<sup>396</sup> ». La fusion présente une pareille utilité discriminatoire : tout le monde connaît, écrit Rousseau, son usage dans les mines, où elle aide à tirer les métaux (l'auteur souligne également son caractère indispensable dans l'art de la verrerie et dans la production des « divers Instrumens d'usage dans la Société »)<sup>397</sup>. De même, parmi les opérations de synthèse, la *cristallisation* – qui ne se contente pas de produire de « beaux cristaux » – sera utilisée pour *distinguer* les sels les uns des autres, les purifier et « séparer des sels de diverses espèces mêlés dans une même dissolution<sup>398</sup> ».

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 302–303 pour les trois extraits.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 288 pour les deux extraits.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 315.

C'est d'ailleurs dans ce contexte que se trouve précisé le rapport entre l'analyse proprement dite et la synthèse dont nous ne possédons pas encore le principe de discrimination (ce n'est, nous venons de le voir, ni l'« orientation » du calcul – addition ou soustraction – ni la fonction phénoménale : distinguer les éléments d'un tout). La dissolution précède nécessairement la cristallisation, écrit Rousseau, sans qu'il soit possible d'assimiler cette dernière à l'image inversée de la dissolution (comme il en est dans le cas de la distillation) :

Il faut d'abord remarquer qu'il n'y a point de cristallisation sans une dissolution qui la précède ; d'où l'on voit que le concours de l'eau est absolument nécessaire pour faire cristalliser les sels. Mais une trop grande abondance d'eau tient les sels dans une dissolution continuelle, de sorte qu'ils ne commencent à cristalliser que quand une partie de cette eau surabondante, vient à s'évaporer<sup>399</sup>.

La cristallisation ne correspond pas à une simple séparation des sels et de l'eau, qui est l'agent de leur dissolution ; c'est un processus au terme duquel on obtient des cristaux qui, parfois, perdent leur figure et se réduisent en poudre (en tant que l'eau qu'ils contiennent s'évapore), mais que l'on peut aussi espérer « beaux » : « Pour avoir de beaux cristaux, il faut observer avec soin la qualité des sels et celle de l'évaporation qui leur convient. Les uns veulent une évaporation prompte, d'autres la veulent sensible. »<sup>400</sup> Sur la base de cette observation, Rousseau établit (en s'appuyant sur Rouelle) six classes de sels neutres *rangés par ordre méthodique suivant les phénomènes qu'ils présentent dans la cristallisation*, en nous indiquant par là qu'il considère la forme des cristaux comme une qualité émergente à laquelle toute synthèse réussie doit aboutir. Ceci dit, le côté tout particulièrement frappant de cet exemple tient à ce que l'analyse (la dissolution) et la synthèse (la cristallisation) se trouvent ici associées aux opérations d'addition et de soustraction – si l'on veut bien reprendre notre idiome mathématique – de façon *inversée* (la dissolution ajoute de l'eau, la cristallisation suit son évaporation). Cette importance vouée à la *façon* dont l'évaporation se déroule (pour obtenir des cristaux de certains sels, une lente évaporation de l'eau est préférable, d'autres l'exigent plus rapide) ne fait selon nous qu'accréditer l'hypothèse qu'en chimie rousseauiste, l'analyse et la synthèse ne représentent pas des opérations assimilables à un simple calcul. Si elles s'opposent, c'est en réalité en tant qu'elles agissent sur les rapports entre éléments des substances : alors que l'analyse *brise* la chaîne qui les relie, la synthèse les *associe* (ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'elle reconstitue la chaîne originale), donnant lieu à de nouvelles propriétés émergentes.

---

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 308.

## Rousseau critique de la méthode chimique d'analyse ?

Il est donc avéré que Rousseau développe bel et bien un concept d'analyse dans ses écrits. Comment toutefois l'exploiter ? Il a déjà été noté que, à la différence de Hobbes comme de Condillac, un contemporain et ami dont nous aurons plus tard l'occasion de parler, Rousseau n'érige pas l'analyse en méthode scientifique générale – du moins pas explicitement. Cette dernière ne serait-elle pour autant que strictement locale, son usage se restreindrait-il au seul champ de la chimie ? Serait-il excessif d'aller chercher en d'autres domaines étudiés par Rousseau (et c'est bien sûr sa philosophie politique que nous avons ici en vue) les traces d'une méthode analytique, ou autre expression, peut-être voilée, de son énergie structurante inavouée ? Martin Rueff répond fermement par la négative :

[C]e que [Rousseau] retient de la chimie, c'est un certain nombre de ses limites. De manière exemplaire, en effet, il balaie le champ conceptuel et expérimental de la chimie pour montrer en quoi elle ne saurait servir d'*organon*, c'est-à-dire à la fois de méthode et de discours, à son anthropologie (si l'on accepte d'appeler ainsi sa théorie de l'homme) parce que les concepts de son épistémologie reposent sur des options ontologiques inacceptables ici, à savoir, le double privilège du simple et de l'analyse<sup>401</sup>.

Autrement dit : du fait des présupposés ontologiques dont elle serait porteuse, et parce que ces derniers entrent en conflit avec les méthodes admises par toute théorie de l'homme, la méthode chimique ne pourrait aspirer à la généralisation. Au reste, même dans les *Institutions chimiques*, Rousseau adopterait à l'égard de la méthode analytique une posture critique. M. Rueff soutient en effet que, suivant Rousseau, la méthode analytique échouerait dans le cadre de la chimie même, et cela du fait de son incapacité à opérer face à un objet qui, par sa nature, résisterait aux procédés qu'elle emploie. Le parti pris ontologique de la méthode analytique serait ainsi tout simplement inacceptable. Voilà pourquoi, d'après M. Rueff, la chimie ne saurait être « le modèle des opérations du philosophe » mais plutôt « l'indice d'un *embarras* de méthode<sup>402</sup> ». Rousseau, qui aurait d'abord fait le choix de l'ontologie générale (« le holisme ontologique »)<sup>403</sup>, se serait aperçu avec la chimie (comme il aurait pu s'en apercevoir dans tout autre domaine) de ce que l'analyse serait inappropriée à l'objet qu'il se proposait d'étudier.

Dans la mesure où l'analyse se ramène à une recherche du simple, nous explique M. Rueff, elle s'accompagne sur le plan méthodologique de l'atomisme ontologique, lequel envisage le réel comme un composé des éléments. Le conflit avec l'holisme ontologique, qui perçoit quant à lui un potentiel créateur dans toute combinaison, est donc inévitable : une telle

---

<sup>401</sup> Martin Rueff, « L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse », *Corpus*, n°36, 1999, p. 145.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>403</sup> « Or à quoi attribuer la constance de Rousseau sinon à ses choix ontologiques ? » (*Ibid.*, p. 146)

position métaphysique mettrait l'analyse devant une réalité qui ne pourrait produire que son échec. Voilà ce qui aurait motivé le jugement porté par Rousseau sur la méthode analytique. Ce dernier aurait discerné son échec inéluctable, et cela malgré sa convergence avec l'orientation générale de la chimie en tant que telle. Et cette aperception trouverait chez Rousseau son origine dans ce qui, selon M. Rueff, le distinguait de ses contemporains-chimistes, à savoir dans son acceptation de « la mixité essentielle du mixte », autrement dit de l'irréductibilité du mixte à ses éléments (ou encore du principe selon lequel le tout diffère qualitativement de la somme des parties). Certes, « la chimie apparaît comme l'art des mélanges, des composés, des mixtes, elle a l'obsession du simple, de l'homogène, de l'élément<sup>404</sup> », mais l'élément qu'elle recherche ne serait pas celui que pourrait lui faire connaître l'analyse.

La « critique philosophique de la chimie » se concrétise chez Rousseau, affirme M. Rueff, à travers les deux objections formulées à l'encontre de la méthode analytique, qui d'une part ne réussit pas à remonter au simple et d'autre part ne respecte pas l'irréductibilité du tout en ses parties constituantes. L'impuissance de l'analyse à trouver le simple serait en effet double. La difficulté serait d'abord épistémologique dans la mesure où elle correspondrait à l'incertitude concernant la vraie nature des principes : « D'un point de vue épistémologique, si l'analyse ne permet pas d'arriver au principe c'est, d'une part, parce qu'elle ne peut jamais savoir que le principe qu'elle obtient est vraiment simple. »<sup>405</sup> Bernadette Bensaude-Vincent remarque elle aussi cet agnosticisme, que Rousseau aurait d'ailleurs partagé avec d'autres élèves de Rouelle (Diderot, Venel et Macquert, précisément), son maître<sup>406</sup>. Dans la chimie rousseauiste, le corps « simple » n'est donc pas à proprement parler indécomposable, mais c'est simplement celui qui résiste aux tentatives de décomposition. « La simplicité du corps est toujours provisoire : indécomposé jusqu'à ce jour, il peut céder demain à un nouveau moyen d'analyse. »<sup>407</sup>

En sus de cet obstacle épistémologique, M. Rueff met à jour une seconde objection rousseauiste contre l'analyse qui, bien que d'après lui « technique », n'en constitue pas moins une critique sérieuse. En l'occurrence, Rousseau s'apercevrait de l'impureté de la méthode analytique qui *sépare*, certes, mais n'*isole* pas :

L'analyse ne m'offre pas la pureté nécessaire du principe. Cette intervention indiscrete de l'instrument de l'analyse dans les principes à analyser permettra de dénoncer l'illusion de la distillation. En présence de résultats si éloignés des points de départ, les chimistes devront conclure

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>406</sup> Cf. Bernadette Bensaude-Vincent, « L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle », *Corpus*, n°36, 1999, p. 98.

<sup>407</sup> Martin Rueff, « L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse », p. 151.

que les moyens de l'analyse mis en œuvre dénaturent les matières naturelles. Un élément ne pourrait donc jamais quitter une combinaison que pour entrer dans une autre combinaison<sup>408</sup>.

L'élément ne serait ainsi jamais atteint en tant que corps élémentaire isolé, dans ce qui serait sa pureté originelle. M. Rueff souligne toutefois que ce même élément pratiquement inaccessible se ferait connaître par les différentes combinaisons auxquelles il se trouverait affilié, c'est-à-dire toujours par ses « réactions ». De ce fait, son concept doit changer :

Pourtant on entrevoit au lieu même de la difficulté l'énoncé de sa solution : le principe ne devra plus être entendu comme l'élément que l'analyse permet de trouver mais comme l'instrument même de l'analyse. Il ne sera plus élément mais instrument et opération<sup>409</sup>.

Le principe n'est plus un élément, il correspond plutôt à une force productive, une puissance – notons-le bien – « qui vaut à la fois pour la chimie et pour l'anthropologie<sup>410</sup> ». Comme tel, il serait moins défini par des propriétés qui lui seraient liées en tant que substance que par ses *rapports* (non nécessairement réalisés) avec d'autres corps. C'est ainsi que le statut de l'air, de la terre, de l'eau et du feu passerait chez Rousseau, « en vertu de leurs différents rapports », de celui d'élément à celui d'instrument mis « entre les mains du chimiste pour *séparer, réunir et combiner* tous les corps simples mixtes et composés qu'il veut soumettre à ses recherches<sup>411</sup> ». M. Rueff érige cette substitution d'un principe-instrument à l'élément-atome en l'axe majeur de son interprétation, dont on entrevoit facilement les conséquences : si, dans l'anthropologie et la philosophie politique, il put arriver à Rousseau de revenir à ce concept chimique de « principe » (entendu comme instrument), le déplacement sémantique opéré fut tel que la méthode analytique n'avait plus sa place dans ses recherches – « le principe est posé dans un système hypothético-déductif qui récuse l'analyse<sup>412</sup> ».

À la fois opération et instrument désormais, le principe déboucherait en revanche, selon M. Rueff, sur une généalogie ; c'est dans le domaine de la science de l'homme que l'on s'en aviserait le plus aisément. Le travail d'un tel principe sera alors celui de « meubler le monde », écrit M. Rueff, qui interprète les propos ci-dessous rapportés comme un témoignage direct de la réussite du transfert opéré par le concept initialement chimique :

Méditant sur les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux grands principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables. C'est du concours et de la

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>411</sup> Rousseau cité par M. Rueff, *ibid.*, p. 157. « [L]e principe, écrit Rueff, est justement ce qui permet de raffiner, d'épurer, de trier. » (*Ibid.*, p. 158)

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 161.

combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel<sup>413</sup>.

Ce n'est pas uniquement sur l'occurrence du mot « principe », équivalant dans cet extrait à l'amour de soi et à la pitié, que M. Rueff attire l'attention. Est également souligné le fait que les deux « principes » en question soient présentés comme « les premières et les plus simples opérations », c'est-à-dire dans l'acception que ce mot prendrait précisément en chimie. La théorie de l'homme n'aurait donc pas à tourner le dos à la chimie en tant que telle, selon le Rousseau que décrit M. Rueff, mais devrait renoncer à une méthode qui, ayant déjà échoué dans le domaine de la chimie, ne pourrait que la trahir à son tour.

En somme, et relativement à l'analyse qui nous occupe ici au premier chef, la thèse de Martin Rueff peut être résumée de la façon suivante : au point de départ se trouverait chez Rousseau une ontologie (holiste), assez générale pour que tout manquement à son égard survenu dans un domaine scientifique donné discrédite la source de cette défection pour tout espace soumis au même régime ontologique. Tel aurait été le lot de la méthode analytique : jugée incapable de trouver les éléments constitutifs d'un mixte, indifférente à la qualité de ce dernier mais aussi incapable de reconnaître la nature créatrice et essentiellement dynamique des « principes » chimiques, la méthode analytique perdrait tout aussi bien sa légitimité dans le domaine de l'anthropologie (science politique) que Rousseau souhaiterait elle aussi holiste.

Or, il nous est impossible de suivre Martin Rueff dans son raisonnement. À coup sûr, Rousseau se montre très attentif dans son traité à l'aspect dynamique de la chimie et à tout ce qui la met en mouvement (c'est-à-dire à ses instruments et opérations) – M. Rueff y insiste avec raison. Ce dernier est certainement fidèle à Rousseau lorsqu'il l'accompagne, passant de l'élément au principe, dans ce déplacement d'intérêt au profit du *processuel*. Toutefois, envisager Rousseau en critique résolu de l'analyse chimique nous semble excessif.

En réalité, les passages des *Institutions chimiques* destinés à étayer le jugement de M. Rueff ne nous paraissent pas toujours assez tranchants, pas plus d'ailleurs que les objections que Rousseau aurait formulées à l'encontre de l'analyse.

Revenons sur l'incertitude, réelle certes, que manifeste Rousseau à propos de la « vraie » simplicité des éléments : est-elle aussi embarrassante que l'affirme M. Rueff ? Assurément, Rousseau porte un regard critique sur ces chimistes « Empyriques, des chercheurs de Pierre Philosophale, des Apoticaire et des distillateurs » qui se trouvaient dans

---

<sup>413</sup> Rousseau cité par M. Rueff, *ibid.*, p. 159 (pour la citation complète, voir Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Gallimard, Paris 1964, p. 125–126, ouvrage désormais cité *Discours sur l'inégalité*).

l'erreur de « prendre pour [Principes matériels] des portions de matière encore composées, et formées elles-mêmes d'autres principes plus subtils qui échappoient à leurs sens ou à leurs Analyses<sup>414</sup> ». Mais Beccher et Stahl ne sont-ils pas finalement venus ? Bien que Rousseau ne se rallie pas de bout en bout à leurs idées, ces derniers auraient d'après lui su éviter l'erreur des anciens (il est vrai, également par le recours à la synthèse). En réalité, au sein du premier chapitre du Livre IV des *Institutions chimiques*, spécifiquement consacré à l'analyse, auquel nous renvoie (explicitement) M. Rueff, le Rousseau que nous rencontrons s'avère nettement moins désabusé que décrit. Il convient à cet égard de rappeler que, pour Rousseau, le terme d'analyse recouvre plusieurs types d'opérations qui n'ont pas toutes le même effet (voir supra). L'analyse est toujours une séparation, mais elle peut l'être aussi de manière « superficielle et mécanique » lorsqu'elle ne fait que désunir le mixte sans le décomposer (il en est ainsi dans le cas de la fusion et de la dissolution)<sup>415</sup>. En discutant les différents types d'analyse (distillation, sublimation, fusion, calcination, dissolution), Rousseau se montre en réalité très peu préoccupé par la question de l'aptitude de l'analyse à remonter jusqu'au simple qui serait « vraiment » élémentaire (bien que la question se trouve soulevée, nous l'avons vu, au début de son ouvrage).

Quant à la difficulté « technique » de l'analyse, à savoir « l'intervention indiscrete de l'instrument de l'analyse dans les principes à analyser<sup>416</sup> », qui oblige, selon M. Rueff, à se démettre de la recherche de l'*élément* au profit de celle de l'*instrument*, bien que réelle, elle ne nous semble pas suffir, elle non plus, au refus de l'analyse<sup>417</sup>. C'est plutôt à repenser le concept de cette dernière que ces développements nous invitent. Il est vrai que, dans le cas de la dissolution, l'élément et le principe se confondent. Pour expliquer la dissolution, Rousseau fait appel aux termes d'*affinité* et de *rapport* qu'il trouve chez Geoffroy. L'affinité fait que les corps s'unissent en raison de leur homogénéité, en vertu de quoi on peut espérer d'une substance (que l'on va appeler un *dissolvant*) qu'elle s'unisse à elle-même lorsqu'elle se trouve présente dans le corps à analyser :

Les mixtes s'unissent de même par leurs principes semblables ; l'eau, par exemple, dissout aisément les sels parce qu'ils contiennent beaucoup d'eau dans leur Substance, et que c'est par là qu'elle les attaque<sup>418</sup>.

L'instrument de l'analyse (le dissolvant) intervient donc ici effectivement dans la substance analysée – nous en avons nous-mêmes tiré la conclusion, on s'en souvient, que l'analyse ne

---

<sup>414</sup> *Institutions chimiques*, p. 20–21.

<sup>415</sup> Cf. *ibid.*, p. 281.

<sup>416</sup> Martin Rueff, « L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse », p. 152.

<sup>417</sup> Sauf erreur de notre part, c'est par méprise que Rueff parle ici de la dénonciation de l'illusion de la *distillation* là où l'on devrait lire « dissolution ».

<sup>418</sup> *Institutions chimiques*, p. 299.

correspond pas, chez Rousseau, à la soustraction dans le sens du retranchement. M. Rueff, quant à lui, identifie ici une violation de la vocation propre à l'analyse, du moins de cette analyse qui se propose de remonter aux éléments. Mais ne faut-il pas plutôt octroyer à son concept la possibilité de subir, lui aussi, une modification ? Si M. Rueff accepte celle du « principe », pourquoi se montrer si inflexible dans le cas du concept d'analyse ? La dissolution, écrit par ailleurs Rousseau, « est une véritable composition en ce qu'elle unit le dissolvant et le corps dissout<sup>419</sup> ». Quand on tient à la compréhension intuitive que nous avons du concept d'analyse, comment ne pas se sentir embarrassé par une telle affirmation ? Comment concevoir le fait que l'analyse se confonde ici avec la synthèse, à qui revient l'art de composer ? En réalité, Rousseau ne semble nullement gêné à l'idée de trouver l'analyse et la synthèse à l'œuvre en des opérations qui, matériellement parlant, se rapportent à des compositions ou retranchements (par exemple de l'eau de la solution en processus de cristallisation). Faut-il voir là l'aveu d'un échec ?

Plus généralement, selon M. Rueff, Rousseau aurait reproché à l'analyse chimique – à ses intentions, du moins – sa trop grande violence. L'analyse serait un instrument mal choisi car en contradiction avec le holisme ontologique qu'il tiendrait pour fondamental. Cette position métaphysique conduirait Rousseau « à reconnaître que le mixte est tout autre chose qu'une juxtaposition<sup>420</sup> » : l'analyse ne permettrait pas « d'établir la pureté du mixte, entendons la mixité non miscible du mixte<sup>421</sup> ». Mais, là encore, la posture rousseauiste nous paraît moins accusatrice que ce qu'en suggère M. Rueff. Rappelons une fois de plus que les procédés d'analyse n'aboutissent pas tous au même résultat : la décomposition correspond tantôt à une résolution des corps en leurs principes constituants, lorsque l'analyse décompose les mixtes (dans le cas de la distillation et de la sublimation), et ne conduit tantôt qu'à des divisions superficielles, comme c'est le cas lors de la fusion ou de la dissolution, « qui ne font que désunir l'aggrégation du mixte, sans le décomposer<sup>422</sup> ». Notons bien que cette distinction rousseauiste n'est pas motivée par un quelconque refus de l'un ou de l'autre des deux procédés, lequel serait inspiré par une prise de position ontologique spécifique. Un mixte peut être divisé superficiellement ou bien décomposé en principes constituants, selon la procédure choisie, ou encore conformément au caractère concret du tel ou tel corps<sup>423</sup>. Rousseau n'accuse pas tant

---

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>420</sup> Martin Rueff, « L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse », p. 154.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>422</sup> *Institutions chimiques*, p. 281.

<sup>423</sup> Ainsi la sublimation « montre les effets du feu sur plusieurs corps, la diversité des principes, leur transposition d'un mixte à l'autre, elle divise les substances, elle les reunit par de nouvelles syncrèses, tantôt elle rompt l'aggrégation par une simple dissolution tantôt elle détruit les mixtes par de véritables décompositions pour les réunir ensuite par d'autres combinaisons. » (*Ibid.*, p. 284)



la chimie de son agressivité irrespectueuse à l'encontre de son objet, qu'il n'en analyse les limites.

En définitive, le ton du traité de chimie de Rousseau nous paraît bien moins incisif que ne le laisse paraître le compte rendu élaboré par M. Rueff. Rousseau adopte, dès le premier chapitre, le parti de défendre une chimie qui reste selon lui injustement méprisée, car présumée inutile et chimérique. D'après Bernadette Bensaude-Vincent, c'est à de Rouelle que revient le mérite d'avoir propagé et développé en France les idées de l'Allemand Georg-Ernst Stahl, dont Rousseau aurait hérité ce sentiment. Le statut incertain de la chimie contrasterait ainsi avec sa solide identité, entre autres fondée sur la méthode analytique largement admise. Comme les autres élèves de Rouelle<sup>424</sup>, Rousseau n'éprouverait nul doute quant à la démarche à suivre en chimie :

Cependant [malgré la mauvaise réputation de la chimie], c'est peut être par elle seule que l'on peut se flatter de parvenir à la connaissance la plus exacte que nous puissions acquérir de tout ce qu'on appelle matière ; puisque le but de la Chymie n'est que d'en connoître l'essence, d'en développer la construction interne, et de decouvrir par là les raisons des modes et des accidens divers sous lesquels elle se présente à nous. Tant que la Physique ne considère les corps que par leurs mouvemens, leurs figures, et par d'autres semblables modifications, elle nous apprend bien à juger de quelques uns des effets qu'ils produisent les uns sur les autres : mais comme elle n'en examine pour ainsi dire que l'écorce et la surface, elle ne parvient point seule à les connoître intérieurement et par leur propre substance ; la chymie qui s'attache à cette recherche est donc la plus importante de toutes les parties de la physique, et il est certain que s'il y a quelque voye pour parvenir à la vraie connoissance de la nature, c'est à dire des corps qui la composent, c'est par leur Analyse et la connoissance des Elémens dont ils sont formés eux mêmes qu'on y peut parvenir<sup>425</sup>.

Il pourrait paraître exagéré de lire les *Institutions chimiques* comme un texte apologétique *destiné* à faire de la chimie une discipline modèle, mais il nous semble tout aussi exagéré – étant donné que Rousseau se déclare lui-même adhérer à la méthode analytique – de n'y voir que sa critique. Sur ce sujet, nous nous permettons donc de marquer une opposition presque absolue à la lecture du traité chimique livrée par M. Rueff, et d'épargner ainsi à notre philosophe un criticisme qui trouve son lieu dans sa pensée politique.

### Quelle généralité pour la méthode analytique ?

Légitimer la quête d'un paradigme chimique sous-jacent à la pensée politique de Rousseau : tel est l'objectif de Bruno Bernardi dans le remarquable ouvrage qu'il a consacré à l'« invention conceptuelle » rousseauiste<sup>426</sup>. La chimie, affirme l'auteur, constitue pour Rousseau un moyen

---

<sup>424</sup> Cf. Bernadette Bensaude-Vincent, « L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle », p. 86–87.

<sup>425</sup> *Institutions chimiques*, p. 9–10.

<sup>426</sup> Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts, recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2006.

de s'écarter de la tradition anthropomorphique – qui envisage le corps humain comme modèle d'unité transposable à la société – et une nouvelle voie lorsqu'il s'agit de donner un sens précis au concept de « corps politique ». Certes, il arrive à Rousseau de recourir à l'analogie entre corps politique et homme, mais cette dernière n'advviendrait que de façon intérimaire, n'interdisant nullement l'atteinte d'une position personnelle.

Selon Bruno Bernardi, Rousseau procède en deux étapes. Tout d'abord – l'étude détaillée de ses manuscrits permet de le constater –, quand il fait appel à une analogie organiciste, Rousseau « revitalise » en quelque sorte la conception mécaniste du corps telle qu'elle était solidement établie à son époque. Au terme de ce premier mouvement, il retrancherait de l'idée de corps politique celle du commandement (là même où Hobbes, à l'aide de son modèle organique mécanisé, prévoyait un centre moteur en tant que principe d'unification) pour lui substituer celle de la convenance (l'unité d'un corps organique étant assurée par la correspondance de ses parties entre elles et par leurs sensibilités réciproques). Ensuite, Rousseau ajouterait à cette analogie organiciste une « couche » supplémentaire, à savoir un « tiers paradigme » chimique. Ce dernier autoriserait l'auteur à concevoir le corps politique comme un *être moral* et à éviter, par là même, toute idée de transcendance.

B. Bernardi identifie en Bossuet le modèle organique auquel se serait d'abord rallié Rousseau. Toutefois, ce modèle aurait présenté le défaut d'envisager qu'une âme en quelque sorte extérieure, bien qu'unie au corps « en son tout », assurerait la réciprocité des organes.<sup>427</sup> Le paradigme chimique deviendrait alors nécessaire : lorsque Rousseau en appelle à l'analogie chimique dans le *Manuscrit de Genève*, le souhait de substituer l'immanence à l'extériorité stipulée par Bossuet se ferait jour. Le modèle chimique l'emporterait finalement sur le modèle organique de Bossuet, pour fonder la notion de volonté générale rousseauiste<sup>428</sup>. Notons-le bien : pour B. Bernardi, la chimie ne serait chez Rousseau ni un principe rhétorique, ni un principe explicatif, mais bien un instrument de construction des concepts :

Rousseau ne demande pas au langage de la chimie, à ses objets et à ses concepts, d'illustrer ou d'expliquer, comme métaphore ou analogie, sa théorie politique. C'est au contraire dans les phases d'élaboration de cette théorie, quand il s'agit de formuler les problèmes qu'elle se pose et d'esquisser les schèmes susceptibles de les prendre en charge, que la référence chimique semble lui servir pour configurer ou reconfigurer les concepts politiques que ces problèmes requièrent<sup>429</sup>.

Afin d'évaluer l'emprise exercé par le modèle chimique sur la philosophie de Rousseau, on pourrait avoir tendance à répertorier en ses textes les occurrences des termes ou les allusions plus ou moins explicites relatives à la chimie : dans le cadre d'une telle démarche, le statut de

---

<sup>427</sup> Qui ne passe pas donc par la médiation d'une seule partie du corps.

<sup>428</sup> Cf. Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 119.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 75.

la chimie serait donc *mesuré*. Mais B. Bernardi procède d'une toute autre manière, adoptant une approche *philologique* (l'étude des variantes entre les textes) et pour ainsi dire *physiologique* (l'analyse fonctionnelle). L'examen qu'il propose d'un extrait tiré du *Contrat social* est à cet égard symptomatique. Voici les mots de Rousseau :

Quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs du despotisme n'en seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public ni corps politique. Cet homme, eut-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier ; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé. Si ce même homme vient à périr, son empire après lui reste épars et sans liaison, comme un chêne se dissout et tombe en un tas de cendres, après que le feu l'a consumé<sup>430</sup>.

Ces célèbres propos tirés du chapitre V du premier Livre du *Contrat social* n'ont rien d'un parler hermétique et supporteraient tout à fait une interprétation directement politique : l'asservissement des hommes à un seul maître doit être distingué de la situation d'un *peuple* qui se soumet volontairement à son chef, dépositaire – mais non pas propriétaire – de la volonté générale. L'image de l'arbre réduit en cendres, métaphore chimique (par le *feu*, le chêne est *dissout*), s'ajouterait à cette première distinction dans le but de rendre plus présente l'idée qu'une agrégation sociale se détruit lorsqu'elle se trouve dépourvue de son maître, destruction contre laquelle un véritable corps politique s'avère protégé dans la mesure où sa cohésion lui est assurée par une source immanente. L'examen auquel Bruno Bernardi soumet ce passage nous conduit toutefois dans une autre direction. Ainsi, l'auteur constate d'abord combien la métaphore du chêne consumé par le feu est mal adaptée à la destruction d'une agrégation, lorsque ce terme est identifié – c'est son étymologie qui nous le suggère – à celui d'« attroupement » :

Surtout, si l'on doit comprendre l'agrégation comme attroupement, la métaphore perd donc toute fonction explicative : qui est donc le maître dans l'arbre et qui sont les esclaves ? Un troupeau se disperse, un tronc se dissout en cendres ; l'inadéquation est manifeste<sup>431</sup>.

Mais, enfin, Rousseau n'a-t-il pas droit à une analogie malheureuse ? Ce serait juger un peu vite. Au terme d'un va-et-vient effectué entre différentes versions du même texte (entre le *Contrat social* et le *Manuscrit de Genève*), B. Bernardi en vient à réhabiliter cette image de l'arbre apparemment incongrue. C'est qu'en réalité, le terme d'« agrégation » ne proviendrait pas du

---

<sup>430</sup> Rousseau cité par Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 49, voir : Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique*, texte établi et annoté par Robert Derathé, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Gallimard, Paris 1964 (ouvrage désormais cité *Du Contrat social*), Livre I, chap. V, p. 359.

<sup>431</sup> Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 51.

lexique de la socialité animale – son assimilation à l’attroupement serait donc inappropriée – mais du langage chimique. S’avère alors déterminant pour la réflexion rousseauiste portant sur les différentes modalités de l’unité politique, le couple conceptuel d’« association » et d’« agrégation » :

Lorsque Rousseau forme le concept de société en le modélisant par l’opposition des notions d’agrégation et d’association, lorsqu’il détermine ces notions par celles de liaison, de composition, de dissolution, d’élément, de mixte, c’est un référent chimique qu’il mobilise<sup>432</sup>.

C’est donc à l’aune d’un référent chimique que Rousseau élaborerait son concept de société politique, qu’il penserait précisément sur le mode de la « mixtion » chimique ; de cette dernière, Bruno Bernardi énumère huit caractéristiques retenues par Venel à l’entrée « Mixte » de l’*Encyclopédie* :

1) La mixtion modifie la nature des éléments qui entrent en composition. On peut en dire de même, soutient B. Bernardi, du rapport qu’identifie Rousseau entre le peuple institué et les individus qui le composent. L’homme qui entre dans la société politique se trouve par là-même transformé, sa constitution en est « altérée » et « renforcée ».

2) La mixtion résulte de l’interaction des éléments entrés en composition, elle n’est pas provoquée par un agent étranger. De même, le contrat social fait émerger le corps politique à partir d’individus « épars » sans qu’une telle opération ne nécessite de ressources extérieures : « Toute la pensée politique de Rousseau est gouvernée par un effort pour penser l’unité politique et l’obligation qu’elle fonde sur un principe d’immanence. C’est pourquoi (...) pour des raisons aussi bien épistémologiques que politiques, Rousseau accorde un privilège à la chimie. »<sup>433</sup>

3) A la différence de l’agrégation que l’on peut décomposer en ses principes matériels homogènes (corpuscules ou encore molécules), la mixtion correspond à une composition d’éléments hétérogènes. L’individuel situé à son origine est lui-même complexe. « C’est parce qu’il a pour élément constituant l’individuel et l’hétérogène que le mixte forme une ‘unité serrée’, au contraire du mélange homogène faiblement ordonné par un principe mécanique qui forme un agrégat. »<sup>434</sup> La même idée serait à l’œuvre dans la pensée politique de Rousseau. B. Bernardi estime en effet que l’on ne prête pas assez attention à l’hétérogénéité qui se trouve à

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 71. Voir aussi infra la discussion de la notion de « corps politique ».

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 66.

la base de l'association politique (cette dernière étant accomplie par le règne de la volonté générale qui, selon Rousseau, procède d'un grand nombre de « petites différences »).

4) La société ne se définit pas moins comme produit d'un « acte naturel spontané » que la mixtion chimique. B. Bernardi établit ici un parallèle avec l'idée du législateur qui, dans l'esprit de Rousseau, représenterait non pas une force institutrice extérieure (où l'extériorité équivaldrait à l'artificialité) mais l'agent dont le rôle se limiterait seulement à créer les conditions dans lesquelles la société s'auto-institue : « il ne fait rien d'autre que le chimiste qui dans son laboratoire met en présence des corps qui vont d'eux-mêmes entre-réagir. »<sup>435</sup> Si ce rapprochement nous laisse quelque peu dubitatif, nous percevons néanmoins dans ce rapport du naturel à l'artificiel un puissant correctif aux malentendus dont souffrent trop souvent encore les exégèses rousseauistes s'obstinant à voir de l'artificiel dans le social : « La mixtion est un acte naturel spontané ; l'art ne la produit point, n'ajoute rien à l'énergie du principe naturel dont elle dépend [...] Ainsi, non-seulement les mixtes naturels, mais même les mixtes qui peuvent être appelés à quelques égards artificiels, savoir, ceux qui sont dûs à la dissolution chimique [...] sont à la rigueur des produits naturels, des êtres dûs immédiatement à un principe absolument indépendant de l'art humain. »<sup>436</sup>

5) En chimie, la mixtion se produit soudainement, « la mixtion doit arriver dans un instant, par un acte simple, dans lequel on ne sauroit concevoir de la durée » (Venel). Là aussi, un rapprochement peut être établi, selon B. Bernardi, avec l'institution de la société telle que la pense Rousseau : l'effet du contrat social est lui aussi immédiat.

6) Venel souligne l'intimité et la force de la cohésion propre à une mixtion, qu'il oppose une fois de plus à une agrégation caractérisée par une intégration moins intime. La cohésion inhérente à une association émanant de la volonté générale ferait elle aussi preuve d'une grande résistance : il n'est point facile de la rompre.

7) Au-delà de ses parties (ses principes), la mixtion constitue une substance *sui generis* : ses qualités lui appartiennent spécifiquement et ne résident pas (en tout cas pas toutes) dans ses principes considérés individuellement. En termes très similaires, rappelle B. Bernardi, Rousseau affirme de la société qu'elle est « un être moral qui aurait des qualités propres et

---

<sup>435</sup> *Ibid.*

<sup>436</sup> Venel cité par Bruno Bernardi (*ibid.*, p. 63).

distinctes de celle des êtres particuliers qui la constituent » ; c'est d'ailleurs Rousseau lui-même qui établit sur ce point un rapprochement avec la nature des composés chimiques.

8) Concernant le dernier caractère de la mixtion énoncé par Venel, à « traduire » lui aussi en des termes correspondant à l'association politique, B. Bernardi renvoie ses lecteurs à l'analyse qu'il a détaillée de la théorie rousseauiste des gouvernements mixtes (chapitre 3 de son livre). L'idée qu'il existe une certaine proportion fixe de principes constitutifs de la mixtion chimique (c'est-à-dire de sa saturation) s'y trouve en effet rapprochée, comme nous allons encore le voir, de la proposition selon laquelle les différentes compositions « d'individus avec la force et la volonté qui sont les leurs<sup>437</sup> » impliquent que tel ou tel type de gouvernement leur soit approprié.

Ces huit parallèles établis entre le « mixte » chimique et la pensée politique de Rousseau suggèrent ainsi que la théorie chimique prélavoisienne entre dans son travail théorique. La chimie n'aurait pourtant pas servi d'appui pour la seule genèse du chapitre V du *Contrat social* (fondé dans la distinction entre agrégation et association) ; elle est tout aussi présente – en filigrane –, selon B. Bernardi, au sein des notions de « corps politique » et de « gouvernement mixte » dont l'importance, dans la philosophie politique de Rousseau, ne saurait être mise en doute. En revanche, discerner l'inspiration chimique dans ces deux concepts serait bien plus difficile qu'au sein du couple « agrégation » / « association » ; fournir la preuve de son efficacité exige donc un travail plus délicat. Tâchant, dans les prochains paragraphes, de résumer l'argumentation de B. Bernardi, nous nous permettrons d'emblée d'émettre les quelques doutes qu'elle nous inspire. Ces hésitations nous conduiront à chercher une autre méthode destinée à évaluer l'emprise du modèle chimique sur la pensée politique rousseauiste.

Pour ce qui est le concept rousseauiste de « corps politique », son origine chimique serait selon B. Bernardi d'autant moins aisée à mettre en évidence que l'histoire de cette notion est particulièrement longue et riche :

En premier lieu, contre une évidence faussement intuitive, la notion de corps politique n'a pas une origine simple lui conférant un sens univoquement organique, tout entier contenu dans le rapport métaphorique de la société à l'individu. Preuve en est que le Christ et l'Eglise ont été médiateurs entre le corps organique et le corps social. La notion de corps politique se construit dans une histoire très complexe où interagissent représentations physiques, théologiques et juridiques<sup>438</sup>.

La carrière de ce terme est inconstante. Bien que cela puisse surprendre, B. Bernardi montre qu'en mobilisant cette notion pour penser la société, Rousseau accepta de recourir à un

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 86.

archaïsme : très présente chez Grotius, Hobbes (voir supra) ou encore Pufendorf, l'image de corps serait en effet généralement moins utilisée par les contemporains de Rousseau, et notamment par Montesquieu à qui il vouait un grand respect, qui s'en passe entièrement. Rousseau ressuscite donc la notion de « corps », qu'il emprunte à ses prédécesseurs pour l'investir d'un sens pourtant nouveau. C'est ainsi qu'en ses mains, le concept de « corps » ne conserverait guère son arrière-fond organique et moins encore ses connotations, plus modernes, physiques ou mécaniques. Une lecture conjointe du *Manuscrit de Genève* et du brouillon de l'article « Economie » serait susceptible, selon B. Bernardi, de dévoiler que l'archétype sur lequel Rousseau s'appuyait était en réalité chimique.

Hélas, nous l'avons dit, l'argumentation déployée par cet auteur ne convainc pas tout à fait : au lieu de démontrer l'origine chimique de la notion de « corps politique » dans le but d'étayer l'idée d'un modèle chimique implicitement présent dans la conception rousseauiste de la société, c'est au contraire cette « société » dont B. Bernardi a auparavant démontré le soubassement chimique (nous renvoyons à la discussion consacrée à la nature de l'« association ») qui semble communiquer son référent chimique au « corps politique ». Plus loin s'imposera encore davantage le sentiment que c'est une force pour ainsi dire extérieure qui pousse la notion du « corps » vers la chimie. Selon B. Bernardi, nous l'avons vu plus haut, Rousseau aurait presque pu se contenter de la notion de « corps » telle qu'il l'a trouvée chez Bossuet, non plus calquée sur le corps humain (et les hiérarchies fonctionnelles qui lui sont propres) mais davantage axée sur sa sensibilité (la sensibilité réciproque des parties) ; cette notion se serait toutefois finalement avérée insatisfaisante :

Le passage par le modèle organique avait permis à Rousseau, on l'a vu, de penser le corps politique comme une totalité conçue non sur le principe d'une hiérarchie, mais d'une correspondance, une totalité dont l'unité ne serait plus inscrite dans l'une de ses parties éminentes (la tête, le chef) mais comme répandue dans chacune de ses parties constitutives. Mais, dans la version que Bossuet donnait de ce modèle, le rôle imparti à l'âme ne pouvait déboucher que sur l'idée d'une transcendance et d'une extériorité du principe d'unité par rapport au corps. Transposée en termes politiques, une telle représentation était clairement incompatible avec l'idée de souveraineté qu'il s'agissait précisément de déployer. On comprend d'autant mieux la pertinence du paradigme chimique : l'opération de mixtion assure le même bénéfice mais dans une logique de pure immanence. La réaction chimique qui préside à la formation des composés ne requiert rien d'autre que les propriétés des mixtes qui entrent en composition. Pourtant, par la mixtion qui s'opère alors, elle donne naissance à une totalité nouvelle, dont nous avons vu non seulement qu'elle possédait des propriétés qu'aucun de ses composants ne possédait, mais qu'elle conférerait à chacune de ses parties quelque chose comme une nouvelle nature<sup>439</sup>.

L'argument, si nous le comprenons bien, se réduit à ceci : Rousseau nous présente une certaine théorie de la totalité sociale (de la société) dont il a déjà rendu compte à partir de la notion d'*association*, empruntée à la chimie et distinguée, dans le même idiome chimique, de la simple

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 118–119.

*agrégation*. Par conséquent, s'il emploie par ailleurs à propos du même objet le terme de « corps politique », nous pouvons affirmer qu'il s'écarte de tout usage de la notion de « corps » basé sur une conception organique ou mécanique. Or, est-il approprié de parler du *modèle* chimique d'un concept là où ce « modèle » se trouve adopté seulement lorsque les paramètres du concept en question (pas de rapport de domination entre parties du tout, pas de transcendance) sont solidement fixés ? Peut-on alors valablement soutenir que le paradigme chimique – s'il faut encore parler d'un « paradigme » – intervient ici au moment de la *fabrication* des concepts ?

Il nous semble que B. Bernardi ne se donne pas simplement pour objectif de démontrer que Rousseau confère un sens nouveau à la notion de « corps ». Bien plutôt, il croit « surprendre » le philosophe en flagrant-délit de recours au modèle chimique du « corps » *pour* penser l'unité sociale, ce en quoi ce dernier échapperait à des contraintes venues de l'usage du même terme dans un idiome biologique ou mécanique. Évidemment, cette découverte d'un Rousseau fondamentalement chimiste ne peut que soulever la question suivante :

En effet pourquoi, l'opération une fois réalisée, laisser subsister la trace de ce qui ne serait qu'un tâtonnement ? Si le recours au modèle chimique rend les mêmes services conceptuels que le modèle organique sans en présenter des inconvénients, pourquoi la rédaction définitive du texte de *l'Economie politique* ne s'explique-t-elle pas ? Pourquoi, inversement (et la difficulté est plus grande encore) le texte du *Manuscrit de Genève* laisse-t-il subsister la référence désormais inutile au corps organique<sup>440</sup> ?

Pourquoi Rousseau continuerait-il donc à jouer sur les deux tableaux – organique et chimique –, voire à cacher celui des deux qui serait prépondérant dans la construction de ses concepts ? Selon B. Bernardi, c'est dans son propre contexte intellectuel que la réponse doit être cherchée. Le modèle organique serait mobilisé par Rousseau en tant que « machine de guerre » contre les physiciens et leur paradigme mécanique, guerre dont l'enjeu serait celui de substituer l'idée de *volonté* à celle de *motricité*. Un tel stratagème, nous le demandons, saurait-il rester purement rhétorique ?

Outre l'« association » et le « corps politique », le « gouvernement mixte » est le troisième et dernier grand concept politique dont B. Bernardi s'applique à démontrer l'origine chimique, à partir d'arguments qui – une fois de plus – suscitent notre méfiance. Contrairement à Robert Derathé, qui la juge secondaire, B. Bernardi situe la question des types de gouvernement au centre de la pensée politique rousseauiste. L'Antiquité, rappelle-t-il de façon tout à fait éclairante, construisait déjà son idée de gouvernement « mixte » à partir d'un modèle chimique. Ce n'est pourtant pas sans se heurter à certaines contestations que le paradigme chimique se serait perpétué dans la tradition. Disparue de la pensée politique, cette référence

---

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 120.



aurait été réactualisée, en contexte similaire, par la tradition théologique, laquelle situera – à l’aune du terme d’« extraction » (*extraction chimique de gouvernements*) – le mixte non plus au terme de l’opération chimique mais à son début (on ne va plus du simple au complexe mais à l’inverse du complexe, qui est premier, au simple). Voilà ce qui reconduit B. Bernardi vers Rousseau, pour qui, pense-t-il, le mixte constitue également un point de départ : tout gouvernement réel serait en effet « mixte » (cf. le chapitre VIII du *Contrat social* qui porte précisément le titre « Des gouvernements mixtes », le chapitre III sur la « Division des gouvernements » mais aussi les deux premiers chapitres du livre III où l’idée de mixte préside, souligne B. Bernardi, à la théorie du gouvernement).

Bernardi fait alors appel à l’idée de saturation chimique, censé étayer la théorie rousseauiste des types de gouvernement :

Rousseau définit le gouvernement non comme un absolu, mais comme une variable : il n’y a pas une nature du gouvernement susceptible de variétés, mais une variation définissant une infinité de natures. Mais il y a plus : c’est la « grandeur de l’État » qui règle cette variation. Or celle-ci est définie par le nombre d’individus (citoyens et sujets) qui le composent. Il ne saurait en être autrement puisque l’unité du corps politique est obtenue par l’entrée en composition d’individus avec la force et la volonté qui sont les leurs. Ici s’applique avec rigueur le huitième des principes mis en lumière par Venel à l’article « Mixte »...<sup>441</sup>

Nous l’avons vu plus haut, le huitième principe émis par Venel stipule précisément que les principes concourent à la formation d’un mixte dans une proportion déterminée. Ce *point de saturation* – pour reprendre la formulation des chimistes –, Bernardi l’identifie donc chez Rousseau aux différentes compositions « d’individus avec la force et la volonté qui sont les leurs » et qui impliquent que tel ou tel type de gouvernement soit approprié : « Pour un ensemble donné (nombre et propriétés) d’individus il y a une forme et une seule d’unité possible. »<sup>442</sup> Cette thèse, en tant qu’elle privilégie le critère quantitatif, subvertirait la question des formes de gouvernement dans sa version classique. En effet, la distinction proposée des trois types – la démocratie, l’aristocratie et la monarchie (ch. IV, V et VI du *Contrat social*) – ne devrait pas nous tromper par ses dehors conventionnels. Selon Bernardi, ces trois formes politiques ne représentent, très précisément, que des *extractions* et des artefacts heuristiques : « les formes simples de gouvernement ne sont pas des formes concrètes de l’organisation politique mais des catégories forgées pour les comprendre. (...) Le concret c’est le mixte, le simple est abstraction et artefact<sup>443</sup> ».

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 141. B. Bernardi attire également notre attention sur un deuxième sens qui échoit selon lui, chez Rousseau, à l’expression de « gouvernement mixte ». À son origine se trouve le constat qu’il est dans la nature du gouvernement de s’auto-structurer : « La commission est de la nature du gouvernement. La commission implique à la fois unité et pluralité, concentration du pouvoir et délégation de son exercice. L’unité est réclamée

Mais ce transfert de l'idée de saturation (chimique) dans le champ politique, sommes-nous prêts à l'accepter si facilement ? Dans la mesure où la saturation d'une solution chimique n'aboutit jamais à une solution qui en soit distincte (et ce, bien que l'on continue à augmenter la quantité des matières constitutives), l'analogie avec la théorie des gouvernements mixtes dont la *succession* dépendrait d'« une échelle numérique » nous paraît risquée. Mais notre doute a une portée plus générale encore : chez Bruno Bernardi, la thèse selon laquelle la notion de « gouvernement mixte » possède un arrière-fond chimique diffère-t-elle vraiment de celle, exprimée auparavant, qui attribuait un référent chimique au concept rousseauiste de « société » (à l'idée de l'unité sociale) ? En réalité, B. Bernardi ne nous semble pas apporter de nouvelles preuves sur ce point si ce n'est la mention, d'ailleurs caustique, de l'*extraction chimique de gouvernements* tirée d'un commentaire théologique de George Lawson. Pour le dire autrement, le fait que l'investigation entreprise à propos de la composition chimique du « gouvernement mixte » constitue un progrès nous paraît incertain, qu'il soit évalué par rapport aux résultats déjà obtenus lors de la discussion portée sur la distinction *agrégation / association*, ou bien relativement à l'identification, incertaine selon nous, d'un modèle chimique sous-jacent à la notion rousseauiste de « corps politique ».

### **Le modèle chimique chez Rousseau**

Quel statut attribuer en définitive, dans la pensée rousseauiste, au modèle chimique ? Celui qui interrompra sa lecture de la *Fabrique des concepts* au terme de la première partie (qui nous occupait jusqu'ici) sortira probablement convaincu sinon de son rôle déterminant, du moins de sa présence insistante dans la philosophie politique rousseauiste. Et pourtant, la chimie n'entrera que sporadiquement en scène dans les deux tiers restants du livre de B. Bernardi.

C'est notamment lorsqu'il est question des référents scientifiques de la pensée rousseauiste que la chimie se voit attribuer le premier rôle, sans être pour autant érigée en objet de recherche exclusif. B. Bernardi évite d'ailleurs toute généralisation susceptible d'être jugée abusive :

Il ne s'agit pas pour nous ici (ce qui peut se défendre par ailleurs) de montrer que « l'esprit de la chimie » dont il est familier a pu marquer de façon générale les modes de penser de Rousseau, mais bien de mettre en évidence la façon dont, en des lieux précis, la référence chimique joue un rôle déterminé<sup>444</sup>.

---

par la fonction de cette commission (faire en sorte que la volonté générale soit obéie) (...) La pluralité est requise par la manière dont cette fonction s'exerce : l'exécution demande démultiplication. » (*Ibid.*, p. 145) Ce double aspect de la notion de « gouvernement mixte » complique selon l'auteur considérablement le travail d'interprétation de la pensée rousseauiste.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 47.

B. Bernardi souhaite donc que son travail soit avant tout concret et précis, se réclamant d'une épistémologie soucieuse de rendre compte de la recherche *en train de se faire*. Ce sont les variantes textuelles, brouillons et esquisses qui lui permettent d'accéder à une telle observation de la *pensée en action* malgré la distance temporelle qui nous sépare de Rousseau, et donc aussi malgré le fait que le *texte publié* ne transmet d'habitude que des idées déjà achevées<sup>445</sup>.

B. Bernardi décrit donc la chimie comme une science sur laquelle Rousseau se serait parfois appuyé pour élaborer ses concepts. N'aurait-il pas été après tout surprenant que celui qui avait pratiqué et étudié la chimie de façon approfondie évite consciencieusement d'en évoquer le souvenir ? Évaluer l'intensité des « influences » n'est toutefois pas tâche facile. En dépit d'une retenue parfois explicite et de l'effacement de la référence chimique dans une large portion de son livre, B. Bernardi fait état d'une parenté étroite entre les fondamentaux de la pensée politique de Rousseau et les grands principes de la chimie :

Il apparaît d'autre part que la chimie est à ses yeux un référent triplement topique pour penser le politique : la chimie, comme le politique, est toute entière gouvernée par la logique de l'un et du multiple, de la composition comme formation de l'un à partir du multiple ; la chimie, comme le politique, cherche à penser la façon dont les éléments qui entrent en composition acquièrent de nouvelles propriétés (sont dénaturés ou renaturés) par le seul fait d'entrer en composition ; la chimie, comme le politique, a affaire à son objet comme toujours singulier parce que concret. Son objet comme sa méthodologie rendent compte du privilège accordé à la chimie<sup>446</sup>.

Sa *méthodologie* ? L'affirmation ne peut que surprendre. En réalité, ô combien minutieux lorsqu'il s'agit de démontrer l'existence d'un sous-bassement *conceptuel* chimique à la pensée rousseauiste, B. Bernardi se montre étrangement succinct lorsqu'il est question de la méthode. Bien que ce dernier rappelle que la notion d'*instrument* structure les *Institutions chimiques*<sup>447</sup>, tout se passe comme s'il souhaitait surtout éviter de devoir penser son usage. Il serait inexact d'affirmer que ce dernier refuse tout intérêt à l'*analyse* et à la *synthèse*, lesquelles constituent, nous l'avons dit, la problématique principale des *Institutions chimiques* (en tant que ces opérations se trouvent au centre de l'art du chimiste). Mais lorsqu'il affirme que la pensée politique de Rousseau s'inspire de la chimie, c'est toujours et seulement en ce sens que le philosophe tendrait à concevoir le monde (politique) comme un laboratoire de chimie sans en faire partie, *sans être lui-même chimiste*. Serait-ce alors que la confiance rousseauiste en la chimie s'épuiserait dans le cadre de ses élaborations conceptuelles ? Les méthodes chimiques ne

---

<sup>445</sup> L'emploi de l'expression « pensée en action » constitue ici un clin d'œil au domaine des *science studies*.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>447</sup> Cf. *ibid.*, p. 164.

seraient-elles pas, elles aussi, transposables du laboratoire spagyrique au laboratoire philosophique<sup>448</sup> ?

À deux reprises seulement, sauf erreur de notre part, l'ouvrage de B. Bernardi envisage l'hypothèse selon laquelle Rousseau s'inspirerait dans sa pensée de la *méthode* chimique. Premièrement, il nous renvoie à l'hypothèse formulée par G. Waterlot, lequel propose de concevoir la religion civile définie par Rousseau comme un composé, idée à laquelle serait parvenu le philosophe par le biais d'une opération de la « synthèse mixtive<sup>449</sup> ». Hypothèse interprétative « suggestive », commente-t-on, sans plus. La deuxième fois, B. Bernardi se montre nettement plus impliqué. En effet, si la méthode rousseauiste ne se trouve pas étudiée en profondeur (assertion qui, prenons garde, ne saurait bien sûr être défendue devant ceux qui identifient la philosophie à la construction des concepts), formuler un jugement à son propos ne constitue pas un interdit. Et il est intéressant d'apprendre que, pour cet auteur, la méthode rousseauiste peut tout à fait être décrite comme analytique. Ce dernier se montre donc réticent devant l'idée que Rousseau refuserait la méthode analytique au titre de son inefficacité ou de son caractère trompeur. Par deux fois, la question est soulevée, et dans les deux cas, elle reçoit une réponse à tonalité polémique, partisane de l'analyse.

À Martin Rueff qui, nous en avons longuement discuté plus haut, perçoit en Rousseau un critique de la méthode analytique, notre auteur répond que la question des gouvernements mixtes « conduit à donner à l'analyse un statut plus ambivalent<sup>450</sup> ». B. Bernardi reproche à M. Rueff l'exclusivité avec laquelle ce dernier définit la méthode rousseauiste comme hypothético-déductive : de même que les chimistes ne revendiquent pas l'analyse comme leur unique méthode, il ne convient pas de diminuer la démarche de Rousseau dans son entier à une seule et même étiquette. C'est toutefois contre Rousseau lui-même qu'il faudra finalement s'opposer. Dans une note des *Principes du droit de la guerre* investie par B. Bernardi d'une « grande importance », Rousseau reproche à Hobbes d'avoir présenté les passions sociales

---

<sup>448</sup> André Charrak, qui consacre tout un ouvrage à l'examen de la philosophie de Rousseau du point de vue de la méthode, et qui ne cesse d'insister sur le recours de Rousseau à l'analyse jusqu'à la refonte de son projet théorique autour de 1762, rejette catégoriquement cette hypothèse : « Nous avons fait allusion à la chimie : davantage que par ses procédures d'analyse qui, selon nous, ne se rapprochent que par homonymie des raisonnements employés en philosophie, cette science nous importe en ce qu'elle illustre les dispositifs généraux soutenant le progrès d'une théorie. » (André Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 88)

<sup>449</sup> Cf. Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 163, note 2. G. Waterlot formule ainsi son hypothèse : « Notre thèse est que Rousseau a pris conscience que cette religion civile est en réalité une *invention*, quelque chose de tout à fait neuf. Certes, elle n'est pas née de rien. Les éléments qui la composent sont bien des éléments issus de la religion de l'homme et de la religion du citoyen. Mais il se produit, dans ce cas de figure, exactement ce qui se passe dans le cas d'une *mixtion chimique* – et que Rousseau, pour avoir écrits des *Institutions chimiques* savait bien ce qu'il en est et ne pouvait manquer d'avoir le modèle à l'esprit. » (Ghislain Waterlot, *Rousseau. Religion et politique*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 89–90)

<sup>450</sup> Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 135, note 1.

comme fruits des passions individuelles (et, plus largement, de considérer la société comme une somme d'individus), et de les attribuer – erronément car anachroniquement – à l'homme de la nature. Rousseau dénonce alors la méthode analytique en critiquant ses artifices :

Ainsi cette méthode analytique n'offre-t-elle à la raison qu'abîmes et mystères ou le plus sage comprend le moins. Qu'on demande pourquoi les mœurs se corrompent à mesure que les esprits s'éclairent n'en pouvant trouver cause ils auront le front de nier le fait. Qu'on demande pourquoi les sauvages transportés parmi nous ne partagent ni nos passions ni nos plaisirs et ne se soucient point de tout ce que nous désirons avec tant d'ardeur. Ils ne l'expliqueront jamais ou ne l'expliqueront que par mes principes. Ils ne connaissent que ce qu'ils voyent et n'ont jamais vue la nature. Ils savent fort bien ce que c'est qu'un Bourgeois de Londres ou de Paris mais ils ne sauront jamais ce que c'est qu'un homme<sup>451</sup>.

En dépit des apparences, B. Bernardi se refuse à lire dans ce passage une critique de la méthode analytique *per se* : Rousseau n'y rejetterait pas l'analyse en tant que telle mais seulement *cette méthode analytique* qui a conduit Hobbes à l'impasse. Il y a plus : notre auteur affirme que la démarche suivie par Rousseau dans le second *Discours* (auquel renvoient ici les *Principes du droit de la guerre*) est très précisément analytique, bien qu'elle observe « une autre méthode » :

La démarche que le second Discours met en œuvre et que Rousseau préconise est également analytique, mais elle suit une autre méthode : l'analyse y a pour objet non la décomposition du tout en ses parties mais la mise en évidence du processus de *constitution* du mixte (son paradigme est chimique) ; transposée sur le terrain anthropologique, cette méthode est *génétique*<sup>452</sup>.

Pourquoi ne pas dire alors *synthétique* ? Peut-être parce que l'affirmation aurait pris une tournure contradictoire : *transposée sur le terrain anthropologique, la méthode analytique est synthétique...* Et pourtant, nous savons déjà que l'analyse à proprement parler et la synthèse constituent les deux moments d'une même méthode qui peut être dite, pour faire court, « analytique » – la contradiction n'est donc qu'apparente. En revanche, c'est une autre faiblesse de l'interprétation proposée qui, à force de rappeler ainsi le lien étroit qui unit *analyse* et *synthèse*, ne peut nous échapper : Rousseau entendrait-il éviter « les abîmes et mystères » qu'offre l'analyse en choisissant le chemin de la seule synthèse ? Comment procéder à l'une sans procéder à l'autre ?

Bruno Bernardi fait l'économie de ces questions. De façon significative, le Rousseau qu'il décrit ne procède pas en chimiste ; en revanche on trouve chez lui « l'ensemble des schèmes qui commande la *synchronisme* chimique ». Bien que ces derniers mots concernent cette fois-ci le *Contrat social*, ils nous semblent représentatifs si nous voulons lire en eux l'étrange

---

<sup>451</sup> Rousseau cité par B. Bernardi, *ibid.*, p. 252–253.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 253 (souligné par l'auteur).

réserve manifestée par Bernardi lorsqu'il s'agit de développer des considérations proprement méthodologiques :

Nous sommes en mesure, c'est le résultat global de toute notre première partie, de discerner à l'œuvre dans ce texte l'ensemble des schèmes qui commandent la *syncrèse* chimique : la formation du corps politique constitue l'unité d'un mixte qui confère aux éléments qui y entrent en composition des propriétés nouvelles qu'ils n'avaient pas prises isolément. Cette *altération* de leur nature ne signifie pas pour autant que leurs propriétés originaires disparaissent mais qu'elles sont plus ou moins inhibées (et ce plus ou ce moins gouverne toute la fin du texte) par la mixtion et les nouvelles propriétés qu'elle leur confère. Ce que la synthèse peut opérer, l'analyse et la dissolution peuvent le défaire. Les propriétés des éléments ne disparaissent pas : le corps se défaisant, chacun rentre dans ses propriétés naturelles. Le *Contrat social* dit de façon analogue que si le pacte est violé, il est inévitable que « chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça ». Comme le *Contrat social* parle ici de degrés de perfection de l'union sociale, les *Institutions* disent de la mixtion qu'elle est plus ou moins parfaite<sup>453</sup>.

Tournure intéressante que ces « schèmes qui commandent la *syncrèse* chimique ». Au premier abord, on croit lire que Rousseau procède bien (dans le *Contrat social* tout au moins) par une méthode synthétique. Mais à quoi correspondent précisément ces « schèmes » que l'on devrait pouvoir discerner comme étant à l'œuvre chez Rousseau ? Voilà ce qui est frappant : de la *méthode* chimique ne restent, dans notre citation, que des *concepts*. Le corps politique est derechef assimilé à l'unité d'un mixte chimique, la perfection de l'unité sociale et du mixte est comparée à la perfection de la mixtion et le destin réservé aux propriétés des individus entrés dans l'union sociale à celui des éléments qui forment un corps chimique ; la *méthode* chimique est de nouveau perdue de vue.

### Rousseau chimiste politique

Soit que d'autres aient fait à Bruno Bernardi le même reproche que nous venons de formuler, soit que la question de la méthode rousseauiste ait dès le départ été envisagée et destinée à être traitée séparément : en 2010, cette dernière est en tout cas bel et bien soulevée, et ce de façon explicite, dans un article intitulé « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau<sup>454</sup> ». Le ton de ce texte est aussi insistant que précautionneux : aux dires même de l'auteur, son premier volet relèverait de la « semi-fiction » – et le second « de la pure spéculation ». Sa thèse n'en est pas moins clairement annoncée :

Ici, j'aventurerai une hypothèse autrement scabreuse : l'épistémologie de la chimie telle qu'elle apparaît dans les *Institutions chimiques*, particulièrement le paradigme spécifique de l'analyse qu'elle

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 377–378 (souligné par l'auteur).

<sup>454</sup> Bruno Bernardi, « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, p. 37–47.

met en œuvre, est le référent caché de la méthode suivie par Rousseau dans le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*<sup>455</sup>.

Ce qui ne se trouvait qu'en marge, dans *La Fabrique des concepts*, devient donc ici central. Pour celui qui a soigneusement relu les *Institutions chimiques* – ouvrage qui, nous l'avons dit, tourne entièrement autour de l'analyse et de ses instruments – et montré l'existence d'un arrière-fond chimique sous-jacent aux grands concepts politiques de Rousseau, l'hypothèse énoncée est bien entendu tentante. Nous l'avons nous-même appelée de nos vœux. Mais telle qu'elle est présentée par B. Bernardi, d'une plume tout à la fois courageuse et impatiente, son énonciation nous semble risquée. L'auteur, dans sa conclusion, n'hésite pas à surenchérir :

Le second *Discours* aborde l'histoire naturelle de l'homme en écartant l'analyse des mathématiciens et des mécaniciens au profit de celle des chimistes<sup>456</sup>.

Or, sur quelles bases une telle affirmation se fonde-t-elle, alors même que l'analyse des mathématiciens n'a été mentionnée qu'une seule fois au cours de l'article ?

Considérons les arguments positifs que nous propose B. Bernardi afin d'étayer son hypothèse. L'identification des traits caractéristiques de l'analyse chimique occupe la première partie de son texte. C'est d'abord l'occasion de souligner que l'analyse chimique est une opération au sens strict, c'est-à-dire un processus matériel (par opposition à une démarche intellectuelle) réalisé par le scientifique dans son laboratoire. Deuxième caractéristique : pour mettre en évidence les parties qui composent un mixte, l'analyse doit procéder à leur séparation, ce qui ne veut pas dire pour autant que l'analyse procéderait nécessairement par soustraction et retrait. B. Bernardi remarque ici ce sur quoi nous avons nous-même précédemment attiré l'attention (voir plus haut), à savoir que l'analyse chimique peut être réalisée aussi bien par « retrait » que par « ajout » ou « addition » (révélateur, rappelons-le, est de ce point de vue le cas de la dissolution). Ce point est considéré par l'auteur comme tout à fait essentiel ; il en découlerait la nécessité de distinguer deux types d'analyse rousseauiste :

Il faut donc distinguer dans les *Institutions chimiques* deux concepts de l'analyse : un concept étroit (pour lequel Rousseau utilise aussi le terme ancien de *diacrèse*) qui désigne les seules opérations de décomposition des mixtes en leurs constituants, et un concept large qui embrasse la démarche de la science chimique dans son ensemble<sup>457</sup>.

Sans que n'en soit diminué le motif qui a incité B. Bernardi à introduire cette distinction – motif dont l'ignorance conduit, selon l'auteur, à des confusions calamiteuses –, nous nous interrogeons sur l'intelligibilité de cette dernière. Qu'est-ce que la « démarche de la science

---

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 41.

chimique dans son ensemble » ? En tant qu'elle émane d'une difficulté réelle, encore une fois, la suggestion de B. Bernardi mérite une attention particulière. Ladite difficulté exigerait pourtant d'être mieux identifiée (nous allons y revenir) ; en l'état, et par prudence, on ne devrait peut-être pas lui prêter la force de fractionner un concept dont on n'a pas encore recensé tous les usages.

Fermons pour l'heure cette digression pour aborder la troisième caractéristique de l'analyse chimique, qui, quant à elle, ne présente rien de dissonant : l'analyse s'adresse aux mixtes, c'est-à-dire aux corps issus de la composition des éléments dont la combinaison donne lieu à des effets émergents. En réalité, ce troisième aspect de l'analyse chimique représente à nos yeux – c'est du moins ce que nous entendons démontrer – le seul point de contact véritable avec la méthode du second *Discours*.

B. Bernardi soutient que l'analyse comme démarche entre en jeu dans le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* avec l'observation de l'homme naturel. Le caractère problématique d'une telle enquête est signalé dès l'extrême début du texte rousseauiste : comment en effet accéder à la connaissance de ce qu'était l'homme avant d'entrer en société étant donné que nous n'avons affaire qu'à l'homme civilisé et que les traces du passé dont l'historien saurait tirer profit font défaut ? « C'est donc, répond B. Bernardi, en considérant l'homme civil qu'il faut reconstituer les changements qui ont pu le produire : une démarche qui relève à l'évidence de l'analyse. Comment la conduire ? »<sup>458</sup>

Certainement pas au moyen de la séparation physique des parties de l'homme qui appartiennent tantôt à son essence profonde, tantôt à son complément social. Dans le domaine des sciences morales, l'analyse opérée matériellement dans un laboratoire scientifique se verrait remplacer par une histoire conjecturale :

C'est la voie suivie par le second *Discours*. On peut considérer sans aberration qu'elle consiste en la substitution d'expériences de pensée aux expériences matériellement impossibles à pratiquer. Pour reconnaître dans cette démarche celle de l'analyse, il faut – et en un sens cela suffit – identifier les traits spécifiques de l'analyse chimique<sup>459</sup>.

Voilà qui nous semble problématique. Avant même que soit entrepris ledit rapprochement, l'un des traits spécifiques de l'analyse chimique se trouve déjà supprimé. Ce premier mouvement semble à l'évidence nécessaire : Rousseau, philosophe, ne manipule évidemment pas le politique à l'aide des pinces que l'on trouve dans un laboratoire. Mais de quel droit affirmerait-on, dès lors, que l'histoire conjecturale se « substitue » dans sa pensée politique à

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 44. On remarquera en passant que le recours à une démarche analytique n'a rien ici d'une *évidence* ; on pourrait espérer résoudre le problème en faisant appel, par exemple, à une approche comparative.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 46.



l'opération matérielle de l'analyse chimique ? Il nous semble que B. Bernardi renonce, à cet égard, à toute démonstration.

Au concept d'analyse échoit un traitement plus précis dans le commentaire afférent au passage (déjà mobilisé dans *La Fabrique des concepts*, nous l'avons vu) des *Principes du droit de la guerre* dans lequel Rousseau rejette la méthode analytique de Hobbes, mais non pas *toute* analyse. Si la nature de la *bonne* analyse ne se trouve ici toujours pas suffisamment explicitée, elle se voit toutefois attribuer le même devoir que dans *La Fabrique des concepts*, où elle a été qualifiée de « génétique » : son devoir est celui d'aspirer à la connaissance « des opérations (...) qui font entrer les corps en composition<sup>460</sup> ».

Les trois traits spécifiques à l'analyse chimique, ceux dont l'identification au sein de la démarche du second *Discours* avait été jugée nécessaire et suffisante pour rendre valable le rapprochement des deux méthodes, se font finalement oublier. Tout compte fait, la démonstration de la thèse selon laquelle une inspiration chimique sous-tend la méthode rousseauiste, se trouve dans cet article qui lui est entièrement consacré à peine plus développée que dans *La Fabrique des concepts*, ouvrage construit autour d'une problématique différente et auquel nous aurions donc tort de faire ce type de reproches. Ainsi, quelque prudente que puisse être la conclusion tirée par B. Bernardi au terme de ses réflexions, cette dernière n'en reste pas moins trop arbitraire à nos yeux :

Rousseau le philosophe doit-il sa démarche de pensée au Rousseau chimiste ? L'affirmer ferait sombrer ma fantaisie dans le ridicule. Ce serait aussi et surtout se méprendre sur la façon dont la circulation des concepts s'effectue généralement dans l'espace discursif à une époque donnée, et plus particulièrement sur la nature du processus de l'invention conceptuelle chez Rousseau : non par emprunt et transport mais par imprégnation et correspondance. J'ai voulu suggérer, et cela est bien différent, qu'il a prêté une attention particulière à la chimie parce que les modes de pensée qu'il y discernait consonnaient avec les orientations qu'il cherchait à se donner<sup>461</sup>.

Arbitraire ou simplement intuitive ? Quels ont donc été ces *modes de pensée* discernés par Rousseau dans la chimie et qui « consonnaient avec les orientations qu'il cherchait à se donner » ? Quelles ont été ces *orientations* ? Par quelle force les connaissances relatives à la circulation d'époque des concepts et à la nature spécifique du processus de l'invention conceptuelle chez Rousseau pourraient-elles faire obstacle à l'hypothèse qu'une inspiration chimique sous-tendrait sa méthode ? Cette primauté qu'accorde B. Bernardi au conceptuel

---

<sup>460</sup> *Ibid.* Le glissement que subit, dans le second *Discours*, la question posée par l'Académie de Dijon reflète selon B. Bernardi cette démarche génétique. « On demandait quelle était la *source* de l'inégalité, Rousseau cherche à rendre compte de son *origine*. Par là, il écarte la problématique de la cause à ses yeux entachée de mécanisme. Demander les causes des inégalités serait supposer qu'elles résident dans la nature de l'homme, quand il s'agit de comprendre les opérations qui les ont fait apparaître, opérations dans lesquelles il faut au contraire savoir discerner la place des circonstances et des occasions, c'est-à-dire de la contingence. » (*Ibid.*, p. 46–47)

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 47.

nous ramène en fin de compte à *La Fabrique des concepts*, ouvrage dans lequel la convergence entre démarche rousseauiste et méthode chimique a déjà été invoquée, et cela paradoxalement en termes plus concrets. On s'en souvient : transposée sur le terrain anthropologique, la méthode analytique serait devenue *génétique* chez Rousseau. Cette thèse mérite un examen approfondi.

### **Genèse comme « une autre analyse »**

Nos précautions peuvent surprendre : peut-on vraiment douter d'une mise en jeu de la démarche génétique chez Rousseau ? Ce dernier ne rend-t-il pas compte du développement de l'homme, de sa perfectibilité, de sa progressive entrée en société politique ? Il est inconcevable que cette histoire de la *genèse* échappe au lecteur. Et pourtant, la question suivante nous tient à cœur : la *méthode* qui *construit* la pensée de Rousseau est-elle génétique ? Une réponse positive dépasserait le simple constat d'une exposition historique de la philosophie rousseauiste. Tenir la *genèse* pour une *méthode*, c'est lui attribuer à la fois une certaine efficacité théorique et la responsabilité des conclusions qui se trouvent au cœur même de la pensée de Rousseau. Nous en ressentirons très vite les conséquences.

L'idée selon laquelle l'approche génétique serait analytique n'a en réalité rien d'incongru. Prenons un exemple récent : la thèse affirmant que la démarche analytique ne présuppose pas nécessairement une opération de décomposition mais que celle-ci peut être en quelque sorte remplacée par une sensibilité historique est défendue, par exemple, par le philosophe canadien Ian Hacking. Dans « Two Kinds of 'New Historicism' for Philosophers » (1990)<sup>462</sup>, cet auteur se réclame de l'épistémologie de John Locke qu'il essaie d'historiciser afin de se libérer de la tradition « analytique » au sein de laquelle il a reçu sa formation. I. Hacking souscrit d'abord à ce qu'il appelle « *impératif* de Locke », c'est-à-dire à l'idée, que pour rendre compte des pensées et des croyances (et, plus techniquement parlant, des idées complexes), il convient d'en dépister l'origine. Locke, on s'en souvient, cherchait à identifier la façon dont nous accédons à la connaissance mais aussi à déterminer les limites de cette dernière (*Essai sur l'entendement humain*, 1690). Le processus analytique de Locke consistait principalement en la découverte de principes stables qui sous-tendent selon lui la richesse apparemment irréductible de la vie psychique. Tous les contenus de notre conscience, toutes les « idées », ne seraient en réalité dérivées que de deux sources : les *sensations* et la *réflexion*. L'âme humaine

---

<sup>462</sup> Ian Hacking, « Two Kinds of 'New Historicism' for Philosophers », *New Literary History*, vol. 21, n°2, 1990, p. 343-364. Cette étude a été reprise dans Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge – London, Harvard University Press, 2002, p. 51-72.

est ainsi décrite par cet auteur, qui nie l'existence d'idées innées, comme un espace vierge, comme une feuille blanche (*tabula rasa*) que recouvre progressivement l'expérience de ses empreintes. Cela dit, disons plutôt que c'est *de* l'expérience, et non pas *par* elle, que se remplit l'âme, pour souligner que le rapport de l'esprit au monde sensible n'est pas toujours immédiat : en effet, toutes les idées ne sont pas les produits instantanés des sens. Selon Locke, certaines seraient suscitées par la *réflexion*, c'est-à-dire par le retour qu'effectue l'âme sur son propre fonctionnement, sur son propre traitement des *sensations* (c'est ainsi que naissent les idées de second ordre, celles de *pensée*, de *doute* ou de *volonté* par exemple). D'autres encore sont issues de la composition d'idées simples, que manipule l'esprit à la manière d'un matériau de construction. Quelle qualité, quelle rigueur leur accorder dès lors ? Comment ne pas redouter que notre esprit, dans la vie qui est la sienne, ne s'octroie trop de liberté ? La réponse se nomme l'*analyse*. Car c'est ici que le travail analytique prend tout son sens : revenir à l'origine des idées – c'est-à-dire à celles des sensations et opérations de l'entendement qui ont participé à leur élaboration – constitue pour Locke un moyen de les corroborer (ou d'identifier les erreurs qu'elles recèlent).

Ian Hacking, qui se démarque de la problématique des fondements de la connaissance, déplace les accents qui orientent d'habitude notre perception de la philosophie lockéenne et souligne sa dimension méthodologique : « Là où les autres aperçoivent très justement les fondations, je vois aussi la recherche de l'analyse et de la genèse. »<sup>463</sup> Mais de quelle *genèse* s'agit-il ? Selon l'auteur, l'*Essai* de Locke est parfaitement anhistorique. C'est d'ailleurs avec une certaine réticence qu'il consent à qualifier Locke de philosophe « empiriste ». Certes, dans la mesure où Locke stipule que les idées de l'homme dépendent de l'expérience, sa tendance « empiriste » serait sanctionnée. Du point de vue méthodologique, en revanche, Locke serait un rationaliste. Loin de pouvoir être érigé en exemple du travail empirique à proprement parler, l'*Essai sur l'entendement humain* ne serait précisément qu'un *essai*, une imposante expérience de pensée. Sauf exception, Locke *ne va jamais vraiment voir* :

Locke est l'empiriste par excellence : nos idées et nos connaissances viennent de l'expérience. Sa méthodologie est toutefois rationaliste. Son livre constitue une grande expérience mentale. Abstraction faite des anecdotes, il ne va presque jamais voir. Cela vaut pour toute la tradition des *idéologues* – Berkeley, Hume, Condillac, Maine de Biran : faites votre choix. La transition se fait seulement à la fin de cette lignée, plus concrètement avec Condorcet, ainsi que dans le travail de son grand admirateur historiciste que fut Auguste Comte, l'inventeur du terme de « positivisme »<sup>464</sup>.

<sup>463</sup> Ian Hacking, *Historical Ontology*, p. 63.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 63: « Locke is the model empiricist: our ideas and our knowledge originate in experience. But his methodology is rationalist. His book is one great thought experiment. Aside from anecdotes, he almost never takes a look. This is true of the entire tradition of the *idéologues* – Berkeley, Hume, Condillac, Maine de Biran, take your pick. A transition occurs only at the end of the line, namely, Condorcet, and in the work of his great historicist admirer, Auguste Comte, the man who invented the very word 'positivism'. »

Anhistorique, la démarche de Locke serait toutefois susceptible d'historicisation. Pour preuve, les « nouveaux historicistes » – Bruno Latour, Andy Pickering, Simon Schaffer et Steven Shapin, Michel Foucault, par exemple – suivraient tous, et cela au moment même de procéder aux enquêtes historiques, l'impératif lockéen. À une différence de près, ajoute I. Hacking, de taille qui plus est : ces nouveaux historicistes ne se contentent pas d'une histoire reconstruite rationnellement mais *vont vraiment voir*.

En substituant les concepts scientifiques aux « idées », Ian Hacking se réclamera lui-même de cette démarche ; ses enquêtes sur les origines des concepts, la façon dont il reconstruit les voies par lesquelles les concepts – et plus encore les objets qu'ils désignent – sont parvenus à l'existence (*coming into being*), témoignent de son respect de l'impératif de Locke, auquel il faut toutefois rendre hommage, pense-t-il, par le biais d'une règle franchement non-lockéenne : *Take a look !*

Nous voici arrivé au point où l'analyse deviendra génétique : même historicisé, l'impératif méthodologique de Locke (auquel il est à présent possible de donner une forme générale : pour rendre compte des phénomènes, il faut en retrouver les origines logiques) pourrait avantageusement selon notre auteur développer un concept d'analyse dont personne n'aurait le monopole. Or, si l'usage du terme ne semble pas poser problème dans le cas de Locke, qui cherche à dénouer les idées composées pour identifier leurs éléments, il n'en va pas de même pour I. Hacking, chez qui l'emploi de cette notion peut tout de même déconcerter :

L'analyse philosophique est une analyse de concepts. Les concepts sont des mots situés. Leurs sites sont des phrases, dites ou transcrites, qui constituent toujours des sites plus larges de par leur voisinage, les institutions, l'autorité, le langage. Si quelqu'un prenait au sérieux le projet de l'analyse philosophique, il serait amené à demander, afin de comprendre le concept, une histoire des mots situés. Mais l'« analyse » n'est-elle pas la brisure, la décomposition en petites parties, en atomes ? Pas seulement. En mathématiques, par exemple, l'« analyse » est le nom donné au calcul différentiel et intégral, entre autres. L'atomisme représente un type d'analyse, c'est une certitude, et en philosophie il est illustré par la « théorie des descriptions définies » de Bertrand Russell. (...) J. L. Austin n'analysait pas les phrases en exhibant les éléments, mais en ce sens qu'il fournissait une analyse de ce que l'on fait avec les phrases et de la nature des usages dont elles font objet. De façon similaire, invoquer l'histoire d'un concept, ce n'est pas en dévoiler les éléments mais chercher les principes qui sont à l'origine [that cause] de son caractère utile – ou problématique<sup>465</sup>.

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 69 : « Philosophical analysis is the analysis of concepts. Concepts are words in their sites. Sites include sentences, uttered or transcribed, always in a larger site of neighborhood, institution, authority, language. If one took seriously the project of philosophical analysis, one would require a history of the words in their sites in order to comprehend what the concept was. But isn't "analysis" a breaking down, a decomposition into smaller parts, atoms? Not entirely; for example, "analysis" in mathematics denotes the differential and integral calculus, among other things. Atomism is one kind of analysis, to be sure, and in philosophy it is exemplified by Bertrand Russell's Theory of Definite Descriptions. (...) J. L. Austin did not analyze sentences in the sense of exhibiting their elements, but in the sense of providing an analysis of what we do with them and of what their uses are. Similarly, to invoke the history of a concept is not to uncover its elements, but to investigate the principles that cause it to be useful – or problematic. »

L'analyse telle que pratiquée par Locke et au sein de la tradition de la philosophie analytique sont-elles connexes ? Quoi qu'il en soit, l'analyse dissociative, *atomiste*, ne serait qu'un type particulier d'analyse, qui ne saurait en épuiser le concept. De là la liberté de désigner également comme « analytique » le travail de distinction entre les *principes* qui fondent « l'utilité », ou, au contraire, le caractère « problématique » d'un concept. L'histoire constituerait à cette fin la méthode adaptée, sinon nécessaire<sup>466</sup>. Et cette histoire serait, comme le voulait déjà M. Foucault, une histoire du présent :

L'histoire est l'histoire du présent – comment nos conceptions ont été faites, comment les conditions de leur formation sont contraignantes pour notre présente façon de penser. Le tout est une analyse des concepts. C'est ce qui veut dire pour moi analyse philosophique<sup>467</sup>.

Un doute néanmoins s'impose quant au sens que revêt l'« analyse » lorsqu'elle est ainsi présentée : pourquoi devrait-on parler de l'histoire des concepts comme d'une démarche *analytique* ? Pour le comprendre, on ne peut pas se soustraire à l'étude de l'œuvre de I. Hacking ; et, réciproquement, interpréter les travaux de cet auteur suppose que l'on garde à l'esprit le fait que ce dernier se réclame de l'analyse<sup>468</sup>.

Nous tirons de cet excursus vers la philosophie contemporaine la simple idée que voici : pour obtenir une approche génétique qui représenterait une variante spécifique de l'analyse, il faut procéder à l'historicisation de cette dernière. Revenons alors à Bruno Bernardi et à la question d'une éventuelle transposition de l'analyse chimique dans la philosophie politique de Rousseau : l'analyse chimique peut-elle être aussi facilement historicisée que l'impératif de Locke ? En quels sens pourrait-elle d'ailleurs l'être ? Remarquons-le, poursuivre un tel objectif

---

<sup>466</sup> Chez Locke, l'atomisme n'est-il pas un produit nécessaire de l'histoire rationnelle ?

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 70 : « The history is history of the present, how our present conceptions were made, how the conditions for their formation constrain our present ways of thinking. The whole is the analysis of concepts. For me that means philosophical analysis. »

<sup>468</sup> Il nous semble effectivement possible de rendre compte de *L'âme réécrite : étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire* (traduit de l'anglais par Julie Brumberg-Chaumont et Bertrand Revol ; avec la collaboration de André Leblanc et Christophe Dabitch, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006) comme d'un produit de l'analyse philosophique. Il ne s'agit pas là en effet uniquement d'un travail historique qui se donnerait pour but celui de rendre compte de l'histoire complexe du concept de « personnalité multiple » (devenu plus tard « trouble dissociatif de l'identité »). Dans l'histoire de sa construction, l'auteur est particulièrement sensible à tout ce qui semble intervenir de façon arbitraire dans ce chantier intellectuel. Ainsi, tout en remontant l'histoire *empirique* de ce concept, il ne semble pas s'éloigner du projet lockéen en tant qu'il cherche à vérifier la solidité de la notion en question à partir d'un examen des étapes de sa progressive élaboration. I. Hacking parvient à la conclusion que le lien présumé entre le « trouble » psychique de la personnalité multiple et la mémoire du patient (lorsqu'on explique son état présent par ses expériences passées) est seulement conjoncturel, ce qui lui permet de remettre en question – à partir d'arguments d'ordre épistémologique – les pratiques thérapeutiques en cours. Son recours à l'histoire permet ainsi de *séparer* ce qui, dans le concept étudié, était indistinctement uni. J'ai étudié plus en détail les différences dans les épistémologies de G. Canguilhem, M. Foucault et I. Hacking, et notamment les différents usages que ces trois auteurs font de l'histoire, dans mon article « Trojí historie ve filosofii biologie a psychologie G. Canguilhema, M. Foucaulta a I. Hackinga » [La triple histoire dans la philosophie de la biologie et la philosophie de la psychologie chez G. Canguilhem, M. Foucault et I. Hacking] paru dans Tomáš Dvořák et al., *Současné přístupy v historické epistemologii*, Praha, Filosofia, 2013, p. 13–49.

revient à opter pour la direction inverse à celle que suggérerait Ian Hacking dans sa « correction » de Locke : selon B. Bernardi, dans le domaine des sciences morales où l'analyse opérée matériellement s'avère irréalisable, l'analyse chimique serait remplacée par une histoire *conjecturale*. L'analyse à méthode *génétique* présenterait donc ce précieux avantage, par rapport à l'analyse dissociative, de pouvoir être conduite *rationnellement* (ce qui ne plairait certainement pas à Hacking). Mais quelles sont les caractéristiques de cette *genèse* qui doit jouer le rôle de l'analyse chimique ?

B. Bernardi ne le précise que fort grossièrement. Il énumère certes plusieurs traits censés caractériser l'analyse chimique, mais en réalité seul l'un d'entre eux figure dans le second *Discours* qui est alors visé : l'analyse chimique, tout comme l'analyse politique, s'adresse aux mixtes. Or, il est évident que cette caractéristique générale que partagent les deux démarches, ne suffit pas à fonder la thèse de leur rapport privilégié. Quelles conditions tenir alors pour minimales afin que puisse être valablement proposé ledit rapprochement entre analyse chimique et méthode génétique ?

Notre enquête se heurte ici à une difficulté méthodologique considérable : en effet, comment étudier le bien-fondé d'une hypothèse qui prévoit la transformation d'une méthode sans en énoncer par ailleurs ni les règles, ni le résultat qui en est véritablement escompté ? On pourrait certes étudier longuement le concept de genèse dans l'espoir d'en trouver une version pertinente. Mais l'unique recours au terme de « génétique » relevé chez B. Bernardi, qui s'interroge alors sur l'emploi de la méthode analytique dans la philosophie de Rousseau, est-il assez « solide » pour justifier une telle mobilisation de forces ? A l'interrogation portant sur la nature de la genèse rousseauiste et à la comparaison de ses traits caractéristiques avec ceux de sa méthode analytique (chimique), nous préférons la question suivante : *quelles propriétés la méthode génétique serait-elle tenue d'assumer pour que sa mise en œuvre dans le traitement des problèmes examinés par Rousseau aboutisse aux résultats que ce dernier a réellement obtenus ?*

Avant de nous engager dans l'étude des textes philosophiques de Rousseau proprement dits, une dernière remarque méthodologique doit être formulée. Une fois mise à jour, il semble naturel que l'expertise que manifesta Rousseau dans le domaine de la chimie soit considérée comme vecteur d'un possible renouvellement des interprétations de son œuvre politique. Pour celui qui a étudié cette étape de sa formation intellectuelle, émettre cette hypothèse constitue presque un devoir professionnel. Mais comment procéder pour la tester ? Destinée à mettre en lumière le cheminement de la pensée rousseauiste, l'étude des variations textuelles représente certainement une première option. Nous l'avons vu, Bruno Bernardi a adopté cette technique lorsqu'il a eu à rendre compte du mode de « fabrique » des grands concepts rousseauistes ; on

comprend facilement, en revanche, que la même démarche ne puisse être suivie avec la même aisance lorsque l'objet à observer devient la méthode elle-même.

C'est pourquoi, à défaut de détenir le moindre témoignage de Rousseau qui, dans ses œuvres politiques, ne se réclame jamais ouvertement de la méthode analytique, nous estimons préférable de nous abstenir de toute conjecture portant sur l'origine de sa méthode, et cela bien qu'il soit tentant de l'assimiler d'emblée à un emprunt « interdisciplinaire ». Asseoir l'existence de filiations constitue souvent une tâche délicate, qui n'apporte pas toujours les gains théoriques escomptés. L'attitude de B. Bernardi n'est d'ailleurs pas dépourvue d'ambiguïté lorsqu'on la considère de ce point de vue. On s'en souvient, ce dernier dissuade expressément son lecteur d'interpréter son propos dans le sens où Rousseau-philosophe *devrait* sa démarche au Rousseau-chimiste : « [l']affirmer, écrit-il, ferait sombrer ma fantaisie dans le ridicule<sup>469</sup> ». Pas d'emprunt, pas de transfert mais une *imprégnation* et une *correspondance*, sinon une *coïncidence* : « J'ai voulu suggérer, et cela est bien différent, qu'il a prêté une attention particulière à la chimie parce que les modes de pensée qu'il y discernait consonnaient avec les orientations qu'il cherchait à se donner. »<sup>470</sup> Cette affirmation est-elle mesurée ou bien délibérément atone ? D'autres tournures indiqueraient en réalité que soit B. Bernardi n'a pas complètement maîtrisé cette retenue méthodologique à laquelle il semblait s'être engagé, soit qu'il se figurait un lien plus étroit entre les choix méthodologiques de Rousseau et sa formation en chimie<sup>471</sup>.

Tâchons d'éviter toute psychologisation au profit d'une observation positive qui nous conduira à proposer l'attribution d'une *règle* au mouvement de la genèse, *règle dont aucune méthode ne peut se passer*. L'analyse chimique, avons-nous dit avec Rousseau, consiste avant tout à rompre l'union inhérente aux corps mixtes et, *en ce sens*, à séparer leurs principes dont on prépare ainsi la *distinction*. Il est clair que tout procédé que l'on souhaite appeler – sans abus – « analytique » devrait faire preuve de cette même compétence.

Le prochain chapitre du présent travail sera consacré au second *Discours* de Rousseau, évitant à tout prix que la richesse doctrinale que manifeste ce texte ne détourne notre attention au détriment de la question de la méthode. Nous insisterons ainsi tout particulièrement sur l'objectif que se fixe Rousseau au début de son essai, effectivement digne d'une expérience chimique : comment *démêler* ce qui tient à l'homme « en propre » d'avec ce que l'histoire lui a

---

<sup>469</sup> Bruno Bernardi, « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau », p. 47.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>471</sup> Nous faisons ici allusion aux moments où B. Bernardi soutient que la voie suivie par le second *Discours* consiste en la « *substitution* d'expériences de pensée aux expériences matériellement impossibles à pratiquer » et que Rousseau aborde dans ce même texte l'histoire naturelle de l'homme « en *écartant* l'analyse des mathématiciens et des mécaniciens *au profit* de celle des chimistes » (Bruno Bernardi, « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau », p. 47, cité plus haut ; c'est nous qui soulignons).

ajouté ? La question que nous entendons traiter se résume finalement ainsi : peut-on légitimement créditer la *genèse* considérée comme *méthode* des résultats obtenus par Rousseau dans ce texte ? Quelles caractéristiques ces résultats impliqueraient-ils pour cette dernière ?

### La logique du second *Discours*

Nous aimerions que le lecteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755, désormais « second *Discours* ») se déprenne de deux erreurs d'appréciation, profondément enracinées dans la littérature secondaire et rendues tenaces par ce biais. Nous soutiendrons en effet, premièrement, que le principe argumentatif du second *Discours* n'est pas génétique (bien que son mode narratif le soit) et, deuxièmement, que la ruse du contrat social n'en constitue pas le moment clé.

Comparer le second *Discours* au *Contrat social*, de sept ans ultérieur, sera crucial pour notre analyse. Commençons donc par citer une annotation de Jean Starobinski, précisément désireux de situer l'un par rapport à l'autre ces deux grands ouvrages politiques :

[L]e *Discours sur l'inégalité* retrace l'histoire hypothétique de l'humanité, il reconstitue le passé tel qu'il s'est vraisemblablement déroulé et où l'état politique a pris un mauvais commencement. Le *Contrat* formule, au présent, les conditions de possibilité et le modèle idéal d'une société dont l'application dans l'histoire pourrait se situer à n'importe quel point du temps<sup>472</sup>.

Le plus souvent, lorsque l'on compare ces deux textes, c'est sur les articles des contrats qui, dans l'un comme dans l'autre, instituent l'autorité publique que se portent les regards. Du point de vue de la philosophie politique et de son histoire, cette démarche se comprend bien sûr aisément. Aussi, il ne s'agira pas pour nous de contester que le piège tendu au pauvre par le riche qui nourrit le projet d'employer en sa faveur, pour assurer sa prééminence, la force de ceux qui la mettaient en péril, ne représente pas – dans le second *Discours* – un « mauvais commencement », comme l'écrit J. Starobinski, pour l'*état politique* (nous reviendrons ultérieurement sur cet épisode). Nous n'avons aucun mal, en ce sens, à suivre ce dernier auteur dans sa lecture qui identifie en la consolidation contractuelle de la propriété acquise – propriété qui se trouve à l'origine d'inégalités intolérables – une erreur majeure de l'histoire humaine telle qu'elle est racontée par Rousseau. Et pourtant, une relecture de ce même texte, plus attentive quant à elle à l'*argument* de Rousseau qu'aux « événements » politiques que ce dernier met en scène, est selon nous susceptible de déplacer les accents : nous ferons ainsi valoir, notamment, que ce moment de mystification qui, selon le second *Discours*, aurait été à l'origine

---

<sup>472</sup> Commentaire de Jean Starobinski au *Discours sur l'Inégalité*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 1351.



d'un *droit irrévocable à l'usurpation*, ne fut « que » la *consolidation* – car il faut donner tout son poids à ce mot choisi par Starobinski lui-même<sup>473</sup> – d'une condition humaine *déjà* corrompue.

Mais quand l'humanité a-t-elle donc commencé sa chute ? La question est cruciale pour notre lecture épistémologique, appuyée sur l'hypothèse que toute occurrence de rupture importante énoncée dans la *doctrine* doit aussi pouvoir être repérable sur le plan de la *méthode*, à moins que cette dernière ne soit dépourvue de toute efficacité. Nous ne négligerons donc nullement les enseignements politiques de Rousseau, comme s'ils devaient entraver notre accès à la méthode qu'il observait. La méthode que nous cherchons doit être « à la hauteur » de la doctrine rousseauiste, et c'est par cette dernière que son portrait sera jugé (on l'a compris, ce présupposé est à la base de notre décision d'identifier ce que Rousseau pense avoir démontré avant de statuer sur le caractère éventuellement *génétique* de sa démarche).

Si la méthode génétique constitue une variante de l'analyse (chimique), sa tâche doit alors consister, nous l'avons stipulé en conclusion de la partie précédente, à *briser les chaînes qui relient les différents éléments des substances* et, deuxièmement, produire des distinctions entre les éléments (du mixte). C'est ici le moment de rappeler que le fait de *distinguer* constitue effectivement le but fixé par Rousseau dès les premières pages du second *Discours*, porteuses de la problématique générale de son essai. On ne souligne peut-être pas toujours assez le fait que c'est en tant que *problème de discrimination* que Rousseau reformula la question posée par l'Académie de Dijon<sup>474</sup> :

Car comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connoître eux mêmes ? et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changements que la succession des tems et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de *démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son État primitif*<sup>475</sup> ?

Et plus loin :

Car ce n'est pas une légère entreprise de *démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme*, et de bien connoître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent<sup>476</sup>.

---

<sup>473</sup> Voir J. Starobinski dans son commentaire, *ibid.*, p. 1350, note 1, qui écrit néanmoins: « La consolidation contractuelle de la propriété acquise au dernier terme de l'état pré-social est donc pour Rousseau *l'une des erreurs majeures de l'histoire humaine*. » (c'est nous qui soulignons)

<sup>474</sup> « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la Loy naturelle. » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 129)

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 122 (c'est nous qui soulignons).

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 123 (c'est nous qui soulignons).

Il faut *démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme* – voilà ce qu'on lit souvent comme un impératif technique censé conduire le philosophe à une conception de l'homme *purement* naturel. Mais il y a plus : distinguer ce qui tient de l'homme naturel en propre et ce qui lui a été surajouté de l'extérieur, c'est aussi discriminer entre ce qui est naturellement *fondé* et ce qui ne l'est pas, ce qui, donc, devrait éventuellement recevoir sa légitimité d'une autre source (ou bien s'avérer illégitime). Afin de « bien juger de nôtre état présent », l'*artificiel* qui doit être soustrait à l'homme actuel en vue de retrouver son état *naturel* sera remplacé – dans la fiction d'une reconstruction de l'histoire – par la catégorie du *dénaturé*. C'est bien l'opposition du *naturel* et du *dénaturé* qui s'avère, pour un Rousseau critique de la société présente, essentielle ; celle du *naturel* et de l'*artificiel*, nous y reviendrons, n'est pour ainsi dire qu'intérimaire, quoique nécessaire dans la mesure où c'est dans le milieu social que la nature se dénature.

Sans une étude sérieuse de l'homme, Rousseau y insiste une fois encore à la fin de la *Préface*, « on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l'actuelle constitution des choses, ce qu'a fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire<sup>477</sup> ». L'esprit se révolte en observant la violence qui règne dans notre société actuelle, lieu d'oppression des uns sur les autres. Tous les établissements humains ne sont pas pour autant fondés sur des monceaux de sable mouvant, écrit Rousseau. Il faut donc opérer la distinction entre cette part de notre « Edifice » dont les fondements doivent être respectés, et cette autre qui n'est que poussière.

L'histoire de la naissance et du développement de la société, telle qu'elle apparaît dans le second *Discours*, s'inscrit donc (et il nous faudra préciser en quel sens il en est ainsi) dans cette problématique rousseauiste plus générale de la *distinction* (entre le naturel et le dénaturé dans la société présente). Pour Rousseau, la société a pu « commencer » par un développement naturel. Ressemblant d'abord aux bêtes, l'homme s'instruit et s'aperçoit des avantages qu'il peut tirer de l'assistance de ses semblables. Favorisés par l'existence d'une langue universelle (cris inarticulés, gestes, bruits imitatifs), les premiers « attroupements » voient le jour, les premières familles s'établissent et, avec elles, « une sorte de propriété<sup>478</sup> » débouchant sur les premiers conflits. Une certaine abondance, qui rend la lutte inutile, empêche que ces derniers ne se généralisent : chez Rousseau, qui s'oppose sur ce point à Hobbes, l'homme naturel n'est pas un guerrier. La vie familiale fait, tout autrement, naître les « premiers développements du

---

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 167.

cœur » ; et sous l'influence des conditions environnementales, les hommes se rapprochent et développent un idiome commun :

Tout commence à changer de face. Les hommes errans jusqu'ici dans les Bois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une Nation particulière, unie de moeurs et de caractères, non par des Réglements et des Loix, mais par le même genre de vie et d'alimens, et par l'influence commun de Climat<sup>479</sup>.

Vanité, mépris, honte, envie, naissent de cette proximité, de même que les premiers devoirs de civilité. Parvenus à cet état que Rousseau nomme « primitif<sup>480</sup> », les hommes sont déjà loin « de la stupidité des brutes », sans avoir atteint pour autant « [l]es lumières funestes de l'homme civil » ; ils se trouvent alors dans une sorte d'état intermédiaire, heureux, équilibré et durable :

Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a du sortir que par quelque funeste hazard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver<sup>481</sup>.

Ce « funeste hasard » arrivera avec l'invention de la métallurgie et de l'agriculture (et non pas du fait du contrat truqué). Nous ne saurions trop y insister : le contrat social ne représente pas dans le second *Discours* ce qui fait sortir les hommes de leur état hypothétiquement originaire – en déshonorant, par son ignominie, la société elle-même – mais « seulement » ce par quoi les hommes confirment, ou plus précisément *légalisent*, leur déclin et qui rend leur état *déjà dénaturé*.

Or, pourquoi Rousseau place-t-il ces deux « arts » précisément à l'origine d'un monde nouveau qui n'aurait dû jamais advenir ? Pourquoi le fer et le blé auraient-ils perdu le genre humain ? Rousseau délivrera lui-même très rapidement la réponse. Avant même de chercher comment les hommes en sont venus à la découverte de ces arts, l'auteur regrette déjà leur effet dévastateur :

...tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons, et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce independant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>480</sup> Qui correspond d'ailleurs, dit-il, à celui des peuples sauvages observés à son époque, bien éloignés, donc, du « premier » état naturel. Cf. *ibid.*, p. 170.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 171.

l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. La Métallurgie et l'Agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution<sup>482</sup>.

Pour suggestif que soit ce passage, le lecteur ne saurait se contenter d'en admirer la narration ou de s'apitoyer sur le triste sort de l'humanité qui s'y voit rapporté et se doit d'en fournir une interprétation. Il est en effet tentant de se laisser emporter par le récit du déclin social et de l'imminente nécessité de se prendre en main qui s'impose à l'humanité pour ne pas périr, mais ce serait au risque de perdre de vue la problématique générale du *Discours* : celle de la discrimination des deux types d'inégalités. Cette problématique trouve pourtant *elle aussi* son dénouement dans ce moment de l'« histoire » (ce sont ces guillemets, impossibles à enlever, qui l'indiquent). La difficulté, pour l'interprète, c'est justement de ne pas prendre l'un pour l'autre (c'est-à-dire le déclin social pour la dénaturation). Dans l'hypothèse que cette rupture « historique » corresponde également à celle qui dévie l'homme de la voie naturelle, c'est le *statut logique* que détient ce moment de rupture au sein du raisonnement rousseauiste qu'il convient maintenant de déterminer.

Il est coutume de souligner que les changements survenus avec la découverte de l'agriculture et de la métallurgie (qui sont traitées par Rousseau comme des préalables à l'instauration de la propriété privée) ne sont pas seulement néfastes pour le genre humain, mais donnent également naissance à des *inégalités nouvelles*. Cette observation appelle deux remarques. Premièrement, « nouvelles » ne veut pas forcément dire « artificielles » (dans le sens du « dénaturé » dont il s'agit pour nous d'établir le sens) – une telle assimilation, dont on ne doit pas exclure la légitimité, reste à fonder. Deuxième remarque : bien que la tonalité dramatique choisie par Rousseau à ce moment de son exposé suggère effectivement l'advenue d'une perturbation conséquente dans l'« histoire » humaine, il n'est pas rare de déceler certains indices d'une continuité qui, au premier abord, mettraient à mal cette lecture :

Les choses en cet état [que l'humanité atteint après l'invention de l'agriculture et de la métallurgie donc] eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux, et que, par exemple, l'emploi du fer, et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte ; mais la proportion que rien ne maintenoit, fut bientôt rompue ; le plus fort faisoit plus d'ouvrage ; le plus adroit tiroit meilleur parti du sien ; le plus ingénieux trouvoit des moyens d'abrégier le travail ; le Laboureur avoit plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de bled, et en travaillant également, l'un gagnoit beaucoup tandis que l'autre avoit peine à vivre. *C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement* avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers<sup>483</sup>.

---

<sup>482</sup> *Ibid.*

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 174 (c'est nous qui soulignons).

A plusieurs reprises, Rousseau souligne combien ce nouveau monde est tributaire du développement des potentialités de l'homme naturel. Et pourtant, bien qu'il arrive à l'auteur, dans le passage cité, de présenter les nouvelles inégalités comme des *inégalités naturelles déployées*, il y a lieu de penser, nous en sommes convaincus, que c'est en rupture avec la nature qu'il les envisage finalement.

Gardons-nous d'argumenter en termes de différence quantitative. Non seulement les « nouvelles » inégalités *renforcent* les *différences* naturelles (c'est en effet le mot qui convient le mieux pour parler des hommes tant qu'ils restent fidèles à l'ordre de la nature), mais elles les *modifient* aussi qualitativement : la soumission des hommes, c'est-à-dire l'inféodation des uns par les autres, représente un rapport incontestablement inédit. Mais faut-il voir là un écart vis-à-vis de l'ordre naturel ? Peut-on véritablement considérer l'apparition de ce type d'inégalités comme étant en rupture avec la continuité inhérente à la nature (originelle) ? Ce sont les paramètres d'un tel divorce que nous cherchons : qu'est-ce qui, pour Rousseau, préserve la continuité du *naturel* et qu'est-ce qui est susceptible d'y porter atteinte ?

En réalité, le texte du *Discours* ne fournit qu'une faible évidence *directe* de ce que ledit changement qualitatif constituerait, d'après l'auteur, une telle rupture avec la nature. Qu'il lui arrive de parler d'une nouvelle « inégalité naissante », voilà qui peut faire office d'indice – mais d'indice seulement. Deux preuves indirectes peuvent toutefois nous aiguiller. Ancrée dans le texte du *Discours*, la première procède par la négative : s'il fallait dire que Rousseau ne pense pas mettre ici le doigt sur le moment où l'*ordre naturel* se trouve corrompu, il faudrait alors constater l'échec d'une recherche dont il a lui-même fixé les enjeux (distinguer le naturel et le dénaturé) – nul autre écart vis-à-vis de la nature ne peut en effet être identifié dans le second *Discours*. C'est toutefois positivement que nous pensons pouvoir vérifier notre hypothèse, et cela par le biais d'un autre texte, aussi célèbre que le *Discours sur l'inégalité* : le *Contrat social*.

## La règle de la synthèse

Les commentateurs se heurtent souvent à la difficulté de concilier les deux versions de l'histoire humaine que proposent respectivement le second *Discours* – sa version sombre – et le *Contrat social* – sa version optimiste.<sup>484</sup> Néanmoins, on s'accorde généralement sur l'idée qu'il ne s'agit pas là en réalité de deux récits concurrents mais plutôt de deux exposés parallèles. De ce point de vue, souvenons-nous d'ailleurs des mots de Jean Starobinski selon

---

<sup>484</sup> Nous renvoyons nos lecteurs au chapitre que nous avons consacré, plus haut, au « problème Jean-Jacques Rousseau » discuté par Ernst Cassirer ; cf. *supra*, notre Partie III.

lesquels le *Contrat social* aurait la fonction de présenter l'histoire idéale de l'humanité, idéale en tant qu'elle ne ferait toujours qu'un avec l'ordre naturel, permettant en cela de marquer le contraste avec celle – vraisemblable, sinon réelle – qui serait « manifestement » infidèle à la nature. Pour le dire autrement, le *Contrat social* proposerait au lecteur une « recette » susceptible de réparer ce qui, dans l'histoire, a mal tourné.

Cela dit, ce texte peut et doit être considéré comme un instrument de critique ; critique « constructive », si l'on veut, dans la mesure où Rousseau y montre la bonne voie à suivre, mais critique tout de même puisqu'exposer la forme idéale de la société revient bien entendu à dénoncer les vices de la société réellement existante. Posséder un texte « descriptif » de la société et de son histoire « telle qu'elle s'est peut-être déroulée » (elle s'était donc peut-être déroulée autrement, mais cela importe peu, soutient Rousseau), superposer celui-ci au *Contrat social* « utopique », c'est se donner les moyens d'identifier avec précision non seulement le moment à partir duquel l'histoire « vraie » infléchit sa marche et *dénature* l'homme (ne l'oublions pas, c'est seulement comme tel que son état est critiquable sans naïveté)<sup>485</sup>, mais aussi la règle qui se trouve transgressée par un tel événement, c'est-à-dire celle qui assigne ses limites à la nature<sup>486</sup>.

L'hypothèse selon laquelle l'apparition des inégalités d'un type nouveau, induites par l'invention de l'agriculture et de la métallurgie, équivaut à un tel écart vis-à-vis de l'ordre naturel trouve dans le *Contrat social* sa confirmation. Dans ce texte, le premier souci de Rousseau est en effet de conjurer, par la force même du contrat social, tout rapport de subordination ainsi que toute tentative hégémonique des uns sur les autres :

---

<sup>485</sup> Nous trouvons utile de citer ici plus amplement Rousseau, lequel semble effectivement, dans la Préface du second *Discours*, s'opposer à une critique sociale trop hâtive : « En considérant la société humaine d'un regard tranquille et désintéressé, elle ne semble montrer d'abord que la violence des hommes puissans et l'oppression des foibles ; l'esprit se révolte contre la dureté des uns ; on est porté à déplorer l'aveuglement des autres ; et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hazard produit plus souvent que la sagesse, et qu'on appelle foiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissemens humains au premier coup d'oeil fondés sur des monceaux de Sable mouvant : ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'Edifice, qu'on apperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondemens. » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 127)

<sup>486</sup> L'usage que nous entendons ici faire du *Contrat social* suppose, dans un sens que nous préciserons, sa continuité méthodologique avec le second *Discours*, au contraire contestée par André Charrak. Dans son *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, ce dernier propose une lecture chronologique des textes de Rousseau et identifie une refonte de son projet théorique en tant que « partant d'une explication selon la genèse, [il] est conduit à défendre et illustrer un autre mode d'exposition : celui qui règle la construction du *Contrat social*. » (p. 74) Selon lui, il faut donc éviter d'associer le *Contrat social* au paradigme analytique (dont Rousseau aurait dévoilé les limites dans *Émile*), ce qui l'éloigne – du point de vue méthodologique – du second *Discours*. C'est peut-être parce qu'il est moins attentif que nous ne le sommes à la *règle* qui domine la démarche analytique de Rousseau qu'A. Charrak décèle une rupture dans la méthode là où nous pensons identifier un retour très détaillé sur un moment précis, et critique, de son mouvement. Dans André Charrak, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, voir en particulier Chapitre premier, « Progrès et limites de l'analyse », p. 29–72, et Chapitre II, « Une critique interne de l'empirisme », p. 73–137.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres<sup>487</sup>.

Or, le texte en révèle davantage : la formulation du problème auquel répond le contrat social, dans sa version de 1762, nous permet d'identifier la règle que *tout développement de la nature* se doit de respecter. Voici les conditions de la sortie légitime de l'état de nature devenu intenable, lesquelles frôlent le paradoxe :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution<sup>488</sup>.

Tout nous incite à lire cet énoncé du problème, ainsi que la solution qui lui sera apportée, dans une optique que l'on pourrait dire « psychologique ». La description de l'état de nature qui ne connaît que des individus – et, comme on l'apprend, qui ne peut plus subsister – invite le lecteur à adopter le point de vue de l'homme naturel qui *cherche à se tirer au mieux* de sa subite situation précaire. Or, en vue de reconstruire son raisonnement, Rousseau part d'un principe qu'il impose comme un *absolu* à son homme naturel, lequel énonce que la liberté soit la plus grande valeur que l'homme, même *fugitif*, ait à défendre : « renoncer à sa liberté, écrit Rousseau, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs<sup>489</sup> ». Jean Starobinski souligne donc à raison le fait que « dans l'énoncé même du problème posé par le contrat social, figure comme condition de la validité du pacte la sauvegarde de la liberté individuelle<sup>490</sup> ». Nous ajouterions seulement que cette « condition de la validité » représente moins une préoccupation *reconstruite* de l'homme naturel que *notre propre préoccupation* que nous lui imputons (l'homme *fugitif* n'est plus véritablement considéré dans les conditions précaires qui, éventuellement, pourraient l'amener à faire des concessions – c'est très précisément ce qui sépare la version normative du *Contrat social* de celle, « historique », du second *Discours*).

C'est donc *nous* qui tenons à ce que, chez Rousseau, l'« histoire » avance sans abus et c'est *nous* qui déterminons la nature de ce dernier – autrement dit, la *règle* du processus historique licite. Plus que pour l'homme naturel, c'est *pour nous* (pour nous, lecteurs en charge de juger la théorie de Rousseau) que les conditions de sortie de son ancien état devenu

---

<sup>487</sup> *Du Contrat social*, Livre I, ch. VI, p. 360.

<sup>488</sup> *Ibid.*

<sup>489</sup> *Ibid.*, Livre I, ch. IV, p. 356.

<sup>490</sup> Jean Starobinski in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 1444.

intenable doivent être acceptables. Toutefois, méthode pseudo-historique oblige, il est nécessaire de présenter les critères de validité que *nous* avons déterminés – critères tout à fait décontextualisés – comme étant propres à l’homme naturel, dans la mesure où *c’est lui* qui doit agir. De là la justification psychologisante du contrat passé, comme s’il s’agissait de *motiver* ses parties à se décider d’agir – ce qui n’est en réalité que l’habit narratif d’une exigence méthodologique immanentiste.

Remarquons enfin que l’effort déployé pour présenter l’homme naturel comme un être susceptible d’être *motivé* à conclure le contrat a poussé Rousseau à adopter un lexique lié au calcul. Rousseau érige le contrat social en bon choix, c’est-à-dire en un choix qui fait (au moins) autant gagner que perdre : en se donnant à tous, l’homme qui approuve le contrat ne perd rien. Il acquiert sur les autres le même droit qu’il leur cède et ne sort ainsi nullement diminué de l’opération :

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n’y a pas un associé sur lequel on n’acquiere le même droit qu’on lui cède sur soi, on gagne l’équivalent de tout ce qu’on perd, et plus de force pour conserver ce qu’on a<sup>491</sup>.

Il ne faut pas s’y tromper : la *règle* qui se dégage de cette opération n’est pas celle de la *compensation* exigeant que l’on regagne ce qu’on vient de perdre – souci d’équilibre certes bel et bien thématique par Rousseau, mais qui n’appartient qu’à sa psychologisation méthodologique<sup>492</sup>. La règle qui assure non pas le *ressort* mais la *validité* de toute cette entreprise, c’est en réalité celle de l’*équivalence* qui préserve les relations entre membres d’un groupe sans pour autant entraver l’évolution de ces derniers. De ce point de vue, le thème de la « compensation » n’est mobilisé par Rousseau, qui emploie effectivement ce mot, que pour rendre envisageable la décision de se soumettre à une volonté générale (car, si l’état de nature ne peut plus durer, autant inventer un monde qui ne nous dépourvoit en rien). En introduisant ce thème de la « compensation », le philosophe qui accepte de raisonner en psychologue se projette donc dans l’esprit de l’homme naturel qu’il faut faire agir. Mais il se met également dans la position extérieure du juge qui doit établir le bilan de son « évolution » : l’homme a-t-il gagné ou perdu à s’engager sur la voie de l’histoire ?

---

<sup>491</sup> *Du Contrat social*, Livre I, ch. VI, p. 361.

<sup>492</sup> Remarquons que, dans le second *Discours*, le contrat des pauvres avec les riches ne viole pas cette règle « psychologique ». Les pauvres sont « faciles à séduire » et acceptent, satisfaits, le contrat proposé par les riches : « Tous coururent au devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assés de raison pour sentir les avantages d’un établissement politique, ils n’avoient pas assés d’expérience pour en prévoir les dangers ; les plus capables de pressentir les abus étoient précisément ceux qui comptoient d’en profiter, et les sages même virent qu’il falloit se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l’autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du Corps. » (*Discours sur l’Inégalité*, p. 178)



Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame toute entiere s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme<sup>493</sup>.

Si le *Contrat social* n'évoque pas les causes de la caducité de l'état de nature qui, comme ne fait que le supputer Rousseau, ne peut perdurer davantage, il est très clair que l'auteur estime la nouvelle condition de l'homme heureuse. Comme lui, *nous* nous apercevons que l'homme sort enrichi de sa condition naturelle ; sous l'effet de notre décision, ce qui veut dire *pour nous*, ce dernier ne cherchait que le maintien de sa liberté, donc de l'égalité. Voilà quelle règle est exprimée à travers l'énoncé du problème que résout le contrat, nous l'avons vu plus haut, et voilà le thème auquel Rousseau revient à l'extrême fin du premier livre, dans une remarque censée, dit-il, « servir de base à tout le système social » :

Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social ; c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit<sup>494</sup>.

*A l'égalité naturelle, le contrat social substitue une égalité morale et légitime*, et l'on pourrait même affirmer qu'il étend le domaine de l'égalité (lorsqu'il efface les inégalités physiques et mentales). Voilà la *règle de l'équivalence* que doit observer l'histoire naturelle de l'humanité pour ne pas se trahir et que les articles du contrat social, tel qu'ils sont stipulés par le texte de 1762, mettent en application.

C'est précisément cette règle sous-jacente, dans le *Contrat social*, à la formulation du problème de la sortie décente de l'état de nature, qui se trouve enfreinte dans l'histoire du second *Discours* : avec la métallurgie et l'agriculture, on s'en souvient, « l'égalité disparut et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons ». À ce « progrès » qui, au lieu d'être une *transformation* de l'ordre naturel aboutit à sa *transgression*, le contrat passé entre les riches et les pauvres ne fait qu'apporter une lueur de légitimité :

Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits ; seul contre tous, et ne pouvant à cause des jalousies mutuelles s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces même de ceux qui

---

<sup>493</sup> *Du Contrat social*, Livre I, ch. VIII, p. 364.

<sup>494</sup> *Ibid.*, Livre I, ch. IX, p. 367.

l'attaquoient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui étoit contraire<sup>495</sup>.

« Unissons-nous », dit le riche aux hommes « grossiers, faciles à séduire » qui n'ont pas perçu les dangers que recèle l'établissement politique dont il définit les contours :

Tel fut, ou dut être l'origine de la Société et des Loix, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le Genre humain au travail, à la servitude et à la misère<sup>496</sup>.

Ce contrat mystificateur a donc constitué un mauvais début pour la société politique dont une institution plus heureuse aurait pu (c'est le *Contrat social* qui l'affirme avec force) remettre l'humanité sur la voie de la nature. En définitive, ce contrat confirme et entérine avec une force nouvelle, sans être pour autant à son origine, l'accident antérieurement survenu, une *erreur* peut-on dire tant qu'il se fait lire par rapport à la *règle* qu'il viole, une *erreur* naturelle dont abusera la culture, à savoir l'asservissement de l'homme par l'homme.

### L'arrêt de l'immanence

Nous venons d'attribuer à la *genèse* considérée comme *méthode* une règle « de conduite » qui, bafouée, fait sortir l'histoire de son chemin harmonieux, celui de la nature. C'est au terme d'un détour qui nous a conduit au *Contrat social* que nous sommes parvenu à ce résultat : dans cet ouvrage, nous avons cherché une affirmation explicite des conditions de la sortie décente de l'état de nature, c'est-à-dire d'une sortie dépourvue de toute violence faite à la nature, qu'il ne s'agit pas pour Rousseau de répudier mais de *transformer*.

Ce recours au *Contrat social* pourrait cependant, nous en avons conscience, nous être reproché en tant qu'il serait beaucoup trop alambiqué. En s'appuyant sur B. Bernardi, on pourrait en effet essayer de donner une autre interprétation à la rupture que représente, dans l'histoire humaine, l'invention de l'agriculture et de la métallurgie, et cela avec l'avantage de s'inspirer directement de la chimie rousseauiste. S'il existe, dans sa pensée politique, une règle que Rousseau emprunte visiblement à la chimie, c'est alors celle de l'*immanence* :

---

<sup>495</sup> *Discours sur l'Inégalité*, p. 177.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 178.

Le modèle de la composition chimique lui sert (...) pour ramener à une logique de l'immanence le processus de constitution de l'unité du corps politique et de formation de la volonté générale<sup>497</sup>.

L'invention de l'agriculture et de la métallurgie ne représente-t-elle pas dans l'histoire humaine un facteur étranger bafouant ce principe d'immanence que la *genèse* devrait, elle aussi, toujours respecter ?

Il est très difficile de conjecturer comment les hommes sont parvenus à connoître et employer le fer : car il n'est pas croyable qu'ils aient imaginé d'eux mêmes de tirer la matière de la mine et de lui donner les préparations nécessaires pour la mettre en fusion avant que de savoir ce qui en résulteroit. D'un autre côté on peut d'autant moins attribuer cette découverte à quelque incendie accidentel que les mines se forment que dans des lieux arides, et dénués d'arbres et de plantes, de sorte qu'on diroit que la Nature avoit pris des précautions pour nous dérober ce fatal secret. Il ne reste donc que la circonstance extraordinaire de quelque Volcan qui, vomissant des matières métalliques en fusion, aura donné aux Observateurs l'idée d'imiter cette opération de la Nature ; encore faut-il leur supposer bien du courage et de la prévoyance pour entreprendre un travail aussi pénible et envisager d'aussi loin les avantages qu'ils en pouvoient retirer ; ce qui ne convient guères qu'à des esprits déjà plus exercés que ceux-ci ne devoient être<sup>498</sup>.

L'agriculture, dont l'émergence a précédé selon Rousseau l'invention de la métallurgie (dans la mesure où une surproduction d'aliments aurait libéré les hommes, à même de ce fait de s'occuper de l'extraction et du travail du fer), aurait elle aussi eu grande peine à apparaître :

...leur industrie ne se tourna probablement que fort tard de ce côté-là, soit parce que les arbres qui avec la chasse et la pêche fournissoient à leur nourriture, n'avoient pas besoin de leurs soins, soit faute de connoître l'usage du bled, soit faute d'instrumens pour le cultiver, soit faute de prévoyance pour le besoin à venir, soit enfin faute de moyens pour empêcher les autres de s'approprier le fruit de leur travail. Devenus plus industrieux, on peut croire qu'avec des pierres aiguës, et des bâtons pointus ils commencèrent par cultiver quelques legumes ou racines autour de leurs Cabanes, longtemps avant de savoir préparer le bled, et d'avoir les instrumens nécessaires pour la culture en grand, sans compter que, pour se livrer à cette occupation et ensemençer des terres, il faut se résoudre à perdre d'abord quelque chose pour gagner beaucoup dans la suite ; précaution fort éloignée du tour d'esprit de l'homme Sauvage qui, comme je l'ai dit, a bien de la peine à songer le matin à ses besoins du soir<sup>499</sup>.

L'invention des deux « arts » discutés ci-dessus, nous le voyons bien, relève selon Rousseau de l'improbable : tout s'opposait à en venir à la culture des terres, rien n'invitait à y creuser dans l'idée d'extraire les richesses de leurs profondeurs. Or, improbable n'est pas impossible – et l'agriculture et la métallurgie ont bien finalement fait leur apparition. Quant à l'agriculture, Rousseau préfère induire la lenteur de son émergence plutôt que de déclarer celle-ci réfractaire à toute explication. Et il en va de même pour la métallurgie : en effet, l'obstacle opposé à son invention ne serait insurmontable qu'en apparence. Certes, l'explication dévolue à sa

---

<sup>497</sup> Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 121. Pour la chimie plus spécifiquement : « La réaction chimique qui préside à la formation des composés ne requiert rien d'autre que les propriétés des mixtes qui entrent en composition. » (p. 119)

<sup>498</sup> *Discours sur l'Inégalité*, p. 172.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 172–173.

découverte se trouve suspendue dans le second *Discours* ; mais la sortie de cette impasse n'est pas pour autant conditionnée par l'attribution à son inventeur de qualités exceptionnelles, l'autorisant à s'interposer de façon *extraordinaire*. Tout ce qu'il faut à ce dernier, c'est plus d'*exercice*.

Or, s'il en est ainsi, quelle raison nous reste-t-il d'interpréter cette rupture que constitue l'invention de l'agriculture et de la métallurgie comme une violation du principe d'immanence, auquel le modèle génétique ferait appel dans le but d'assurer la régularité de ses constructions ? De quoi la règle de l'immanence serait-elle en fait la règle, en quoi déterminerait-elle une méthode, si elle n'était pas censée pouvoir rendre compte de la « révolution » que provoqua dans le monde humain, selon Rousseau, l'introduction de ces deux « arts » ?

Cela dit, il ne s'agit pas de contester, sur cette base, l'immanentisme de la construction rousseauiste, mais uniquement le fait que ce serait la violation de cette règle de l'immanence, précisément, qui aurait permis l'identification du « moment » où l'homme s'était écarté de la voie naturelle (et qui nous permettrait donc d'interpréter le sens d'un tel « écart »). Nous souhaitons apporter une preuve supplémentaire à cette conclusion. Souvenons-nous que, dans le second *Discours*, les inventions respectives de l'agriculture et de la métallurgie ne constituaient pas les seuls moments de « blocage ». Ainsi, dans une étude consacrée à ce texte, Jean Starobinski a-t-il abondamment commenté l'arrêt paradoxal que représente, dans l'histoire de l'humanité telle qu'elle y est développée, l'invention du langage. Or, à son apparition pas plus qu'à l'invention de l'agriculture ou de la métallurgie, Rousseau ne trouve d'explication satisfaisante :

Nous avons affaire ici à une curieuse sorte de métathèse. Rousseau anticipe, mais négativement : loin de chercher à faire entrevoir l'essor futur des facultés humaines, il s'applique à énumérer tous les facteurs qui immobilisent la condition de l'homme naturel. S'il évoque la question des langues, c'est pour exposer tout ce qui retient l'homme sauvage dans la situation de l'*infans*, tout ce qui contribue à le priver de parole<sup>500</sup>.

Si cet épisode présente à nos yeux un grand intérêt, ce n'est pas parce que la difficile explication de l'invention de l'agriculture et de la métallurgie peut être envisagée comme un modèle à cette nouvelle intrigue, et encore moins parce que la genèse de la langue, malgré l'aspect d'impossibilité que lui confère Rousseau, a elle aussi « bien eu lieu, puisque nous parlons à l'heure qu'il est<sup>501</sup> ». Nous trouvons en revanche significatif que cette énigme posée par l'invention du langage, laissée irrésolue dans le second *Discours*, trouve son dénouement dans

---

<sup>500</sup> Jean Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », in J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 360.

<sup>501</sup> *Ibid.*

un autre texte, l'*Essai sur l'origine des langues* (rédigé d'ailleurs parallèlement avec le second *Discours*). Jean Starobinski a selon nous bien senti la nécessité de relativiser la valeur de l'arrêt ainsi marqué :

Rousseau est conscient de son procédé. Pour nous faire entendre que l'homme a parlé tard, il accumule de si grandes difficultés qu'il paraît soutenir que l'homme n'a jamais parlé. L'hyperbole est manifeste. Rousseau avance le plus pour prouver le moins. En énumérant les innombrables obstacles qui s'opposent à l'invention des langues, il nous contraint d'admettre à tout le moins une très grande distance, un immense laps de temps entre l'homme primitif et l'homme doué de langage. (...) La considération de ces embarras sert à injecter de la durée – un temps immense – dans l'histoire humaine, au-delà des chronologies admises jusqu'alors<sup>502</sup>.

Manifestement, l'*inexpliqué* ne se ramène pas pour le commentateur à l'*inexplicable*. Ce moment d'interruption ne revient pas pour lui – et nous sommes prêt à le suivre sur ce point – à une immobilisation mais à un signe de lenteur. Dans la genèse, ce moment d'interruption ne constitue donc pas une solution de continuité, une faille, une impossibilité d'avenir *faute d'intervention extérieure* (c'est-à-dire sans violation de la règle de l'immanence). C'est là ce qui nous ramène au passage consacré à la révolution du blé et du fer. En effet, Rousseau n'oriente pas là non plus l'attention du lecteur vers un quelconque arrêt de l'avancement de l'histoire humaine qui, jusque-là, aurait été fidèle au principe de l'immanence. En définitive, il nous semble assez peu préoccupé par les « blancs » émaillant sa reconstruction historique : l'objet de son attention se trouve ailleurs. Cet objet, ce sont les inégalités d'un nouveau type auxquelles fait allusion la toute première phrase du *Contrat social* : « l'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers<sup>503</sup> ».

### *Essai sur l'origine des langues*

Rappelons le sens de notre démarche : tout en la soumettant à maintes épreuves, nous acceptons comme notre point de départ l'hypothèse de B. Bernardi qui invite à concevoir la démarche génétique à l'œuvre dans le second *Discours* comme une forme de l'analyse telle que l'envisage Rousseau dans ses *Institutions chimiques*. En relisant le second *Discours*, et avec l'appui du *Contrat social*, nous cherchions à déterminer les caractéristiques qu'il faudrait conférer à la *genèse*, considérée non plus seulement comme démarche narrative mais comme méthode philosophique. Cette relecture croisée des moments « critiques » propres aux textes mentionnés nous a permis d'identifier une règle que Rousseau impose à sa narration génétique afin de lui donner une énergie conservatrice dans son rapport à l'ordre naturel, qu'elle doit

---

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 360–361.

<sup>503</sup> *Du Contrat social*, Livre I, ch. I, p. 351.

pourtant transformer. Cette règle dite « de l'équivalence » stipule que les relations entre membres d'un groupe, en dépit de leur évolution, doivent être préservées. Or, qu'est-ce que « préserver » ? C'est l'identification de l'*erreur* naturelle, à savoir la soumission de l'homme à l'homme, qui nous a permis de proposer une interprétation de cette catégorie de « continuité ». De cette erreur nécessairement *naturelle* (elle n'a pas pu être autre dans la mesure où c'est par elle que l'homme se détache de la nature), l'homme se saisit et s'affirme contre la nature, faisant ainsi du premier pas de sa décadence le premier pas de la *pure* culture.

La genèse considérée comme *méthode* pourrait-elle se prévaloir de tels résultats ? C'est dans le but d'éclairer d'un nouveau jour cette problématique que nous portons à présent notre attention sur l'*Essai sur l'origine des langues* (nous tenons à rappeler que B. Bernardi formule quant à lui son hypothèse à propos du second *Discours* et qu'il ne revendique pas à son sujet, en tout cas pas explicitement, une valeur de généralité). L'idée qui guidera nos réflexions est simple : dans ce texte, Rousseau évoque l'histoire de la langue qui tourne à la décadence, mais n'énonce aucune rupture dans son développement au contraire supposé « naturel ». N'est-ce pas là une preuve de ce que l'exposition génétique des théories rousseauistes ne constitue qu'une forme narrative et nullement une méthode ? Notre question peut également être posée sous une autre forme : *en tant que méthode*, la démarche génétique saurait-elle toucher d'assez près aux enjeux de l'*Essai* et produire les résultats qui constituent d'après nous son message ? Et si tel est bien le cas, quelle est la règle qui discipline sa progression ?

Ainsi que nous y avons déjà fait allusion, le lien entre l'*Essai sur l'origine des langues* et le second *Discours* est étroit. Bien que paru seulement en 1781, on considère que l'*Essai* a été rédigé en même temps que le *Discours*, auquel il devait initialement être rattaché en appendice. C'est d'ailleurs en tant qu'image inversée de ce texte que le présente Jean Starobinski : si, dans le second *Discours*, la langue n'apparaît que comme un méandre particulier de l'histoire de la naissance et du développement de la société, son histoire se trouve au contraire au cœur de l'*Essai*, ouvrage dans lequel la question de la naissance de la société ne reçoit qu'une valeur dérivée<sup>504</sup>. À ces deux thèmes – celui de la langue (dans sa forme parlée mais aussi écrite) et celui de la société – s'ajoute enfin, dans l'*Essai*, un troisième sujet, celui de la musique auquel Rousseau ne consacre pas moins que huit chapitres (qui n'ont été qu'ultérieurement incorporés dans cet ouvrage) sur la vingtaine qui composent le texte entier. Comme ce texte est moins connu que le second *Discours* et le *Contrat social*, discutés jusqu'ici, nous nous permettons d'en proposer dans ce chapitre un court résumé.

---

<sup>504</sup> Cf. Jean Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », p. 356.

Rousseau ouvre sa réflexion sur une question surprenante : « L'usage et le besoin font apprendre à chacun la langue de son pays ; mais qu'est-ce qui fait que cette langue est celle de son pays et non pas d'un autre ? »<sup>505</sup> Que nous demande-t-on, au juste ? Ce n'est certainement pas le fait que les gens apprennent la langue de leur pays qu'il faudrait expliquer (la réponse est d'ailleurs déjà incluse dans la question posée : les gens reçoivent leur langue nationale par *l'usage et le besoin*). En réalité, ce qui est problématique, c'est l'origine de la diversité des langues en tant que telle. En l'occurrence, Rousseau n'accepte ni la réponse biblique (qui suppose un morcellement des langues dérivées d'une langue adamique), ni la réponse sociologique (qui rendrait compte de la diversité des langues comme fonction de la diversité des sociétés). La parole est selon lui « la première institution sociale [qui] ne doit sa forme qu'à des causes naturelles<sup>506</sup> ».

Tout comme Montesquieu, Rousseau assimilera ces causes naturelles au climat et aux spécificités de la terre qu'habitaient les hommes primitifs (sa fertilité, sa topographie). Jusqu'à nos jours, de telles variables physiques pourraient être décelées dans les diverses langues :

Dans les climats méridionaux, où la nature est prodigue les besoins naissent des passions, dans les pays froids où elle est avare les passions naissent des besoins, et les langues, tristes filles de la nécessité se sentent de leur dure origine<sup>507</sup>.

« Filles du plaisir » sont au contraire les langues nées sous le climat doux, dans les pays où ce ne sont pas le besoin et la nécessité mais la passion qui réunit les hommes.

À la formation des langues méridionales est dévolu non seulement le chapitre le plus long de l'*Essai*, mais aussi le plus riche des motifs « typiquement » rousseauistes (ch. IX). La formation des langues y est étroitement liée à celle des sociétés qui attendaient le hasard pour naître<sup>508</sup>, hasard qui a fini par tirer les hommes de leur quiétude primitive (on reconnaît le motif du second *Discours*) car, « dans les premiers temps » – temps de barbarie que Rousseau appelle « siècle d'or » –, les hommes vivaient épars et « par tout régnoit l'état de guerre, et toute la terre étoit en paix<sup>509</sup> ».

Bien évidemment, affirmer de la langue qu'elle est la toute première institution sociale, c'est se situer au temps zéro de la société, donc au moment auquel nul lecteur de Rousseau ne

<sup>505</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Éditions Gallimard, 1995, ch. I, p. 375 (ouvrage désormais cité *Essai*).

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>507</sup> *Ibid.*, ch. X, p. 407.

<sup>508</sup> « Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidens de la nature : les déluges particuliers, les mers extravasées, les eruptions des volcans, les grands tremblemens de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisoient les forets, tout ce qui dût effrayer et disperser les sauvages habitans d'un pays dût ensuite les rassembler pour reparer en commun les pertes communes. » (*Ibid.*, ch. IX, p. 402).

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 396.

saurait être insensible. La langue est au seuil de la société que l'homme fera naître et qui dorénavant se reflétera en lui :

A mesure que les besoins croissent, que les affaires s'embrouillent, que les lumières s'étendent le langage change de caractère ; il devient plus juste et moins passionné ; il substitue aux sentimens les idées, il ne parle plus au coeur mais à la raison<sup>510</sup>.

Le langage devient plus *exact* et plus *clair*, mais aussi plus *traînant*, plus *sourd*, et plus *froid*. L'évolution de la langue est décrite par le philosophe comme le passage progressif (et naturel, nous y reviendrons) d'un caractère originairement imagé et chantant à une conventionnalité, une articulation et un anonymat croissants (cette évolution inverse donc progressivement le caractère du langage primitif qui met en avant, selon le néologisme judicieux de Jean Starobinski, le *signifieur*<sup>511</sup>).

L'effacement progressif de la vivacité de la langue parlée s'accompagne d'un divorce graduel de la musique et de la langue. Selon Rousseau, cette évolution n'est heureuse ni pour l'une, ni pour l'autre. Intimement liée à nos coeurs, la musique par laquelle s'exprimait la nature (Rousseau fait référence dans ce contexte à la musique de la Grèce ancienne) perd en effet elle aussi son pouvoir d'expression, dans la mesure où l'harmonie prend le dessus sur la mélodie. C'est pourtant à la mélodie que la musique devrait sa véritable teneur humaine ; si elle inspire de la passion, c'est que les passions, dont les sons constituent les signes, sont imitées par elle :

Tant qu'on ne voudra considérer les sons que par l'ébranlement qu'ils excitent dans nos nerfs, on n'aura point de vrais principes de la musique et de son pouvoir sur les coeurs. Les sons dans la mélodie n'agissent pas seulement sur nous comme sons, mais comme signes de nos affections, de nos sentimens ; c'est ainsi qu'ils excitent en nous les mouvemens qu'ils expriment et dont nous y reconnoissons l'image<sup>512</sup>.

Faire état de la musique comme si elle était une science physico-mathématique (Rameau), accorder à la seule harmonie tous les privilèges, voilà ce qui revient à se condamner à l'incompréhension de l'effet moral qui lui est propre. Pire, c'est dépouiller de cet effet la musique elle-même. Et pourtant, le chapitre XIX, dans lequel Rousseau examine la « dégénérescence de la musique », ne pourra que constater la victoire historique de Rameau : la théorie de Rameau *n'est pas*, mais *devient* vraie.

L'*Essai sur l'origine des langues* se présente ainsi à ses lecteurs comme l'histoire d'un double déclin, celui de la parole chantante qui s'éloigne de l'homme en tant qu'elle devient de plus en plus conventionnelle, et celui de la musique qui perd sa chaleur humaine en

---

<sup>510</sup> *Ibid.*, ch. V, p. 384.

<sup>511</sup> Ce néologisme renouvelle bien sûr le couple conceptuel classique *signifiant* / *signifié*. Cf. Jean Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », p. 367.

<sup>512</sup> *Essai*, ch. XV, p. 417.



s'accommodant au fait que le calcul se substitue au chant. La transition entre les pénultième et dernier chapitres de l'*Essai* (ch. XIX : « Comment la musique a dégénéré » ; ch. XX : « Rapport des langues aux gouvernements ») marque un retour abrupt de l'histoire de la musique à celle de la langue, soulignant ainsi la convergence de ces deux échecs. L'image pessimiste donnée de l'évolution de la musique se trouve enfin dédoublée, dans le dernier chapitre, par une image non moins pessimiste de la langue parvenue à la modernité au sein de celle des sociétés :

Les sociétés ont pris leur dernière forme ; on n'y change plus rien qu'avec du canon et des écus, et comme on n'a plus rien à dire au peuple sinon, *donnez de l'argent*, on le dit avec des placards au coin des rues ou des soldats dans les maisons ; il ne faut assembler personne pour cela : au contraire, il faut tenir les sujets épars ; c'est la première maxime de la politique moderne<sup>513</sup>.

Cette société corrompue ne peut que mal parler selon Rousseau :

Il y a des langues favorables à la liberté ; ce sont les langues sonores, prosodiques, harmonieuses, dont on distingue le discours de fort loin. Les nôtres sont faites pour le bourdonnement des Divans. Nos prédicateurs se tourmentent, se mettent en sueur dans les temples, sans qu'on sache rien de ce qu'ils ont dit. Après s'être épuisés à crier pendant une heure, ils sortent de la chaire à demi-morts. Assurément ce n'étoit pas la peine de prendre tant de fatigue<sup>514</sup>.

Le déclin est donc général : celui de la langue, celui de la musique qui, séparée de son support original, se trouve à son tour vidée de son essence, celui de la société. Or – et il nous paraît important de souligner ce point – cette déchéance ne semble pas pouvoir être assimilée à une maladie qu'il faudrait simplement combattre. En relisant l'*Essai*, que l'on prête attention non seulement au dit mais aussi au non-dit du texte, c'est-à-dire à ce qui lui fait défaut. Nous pensons bien sûr, en premier lieu, au Dieu donateur du langage ainsi que l'enseigne la tradition ; sans Dieu, l'histoire du langage se sépare de l'histoire du salut<sup>515</sup>. Mais c'est aussi l'appel à la rectification de la langue, si habituel chez les contemporains de Rousseau, qui se trouve curieusement absent du texte. Nous y reviendrons tout à l'heure, l'évolution de la langue telle que la décrit l'auteur fut selon lui « naturelle ». Serait-elle donc corrompue de l'« extérieur », dans la mesure où son évolution trouve sa source dans les changements de la société ? La rupture observable dans son histoire, *si la rupture il y a eu*, n'a-t-elle pas été provoquée par celle qui est survenue dans l'histoire de la société, c'est-à-dire de façon indirecte et seulement dérivée ?

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, ch. XX, p. 428.

<sup>514</sup> *Ibid.*

<sup>515</sup> Nous trouvons cette remarque dans la postface à l'édition tchèque de l'*Essai* rédigée par Miroslav Petříček. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Esej o původu jazyků*, traduit par Martin Pokorný, postface par Miroslav Petříček, Praha, Nakladatelství Prostor, 2012, p. 135–157. C'est d'ailleurs Miroslav Petříček qui recommande au lecteur de prêter attention, à la lecture de l'*Essai*, à ce qui ne s'y trouve pas.

C'est une hypothèse tentante : en fin d'ouvrage, Rousseau infléchit en effet sa perspective et oriente le regard de ses lecteurs, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, dans la direction de la société et non plus de la langue elle-même. À cela s'ajoute le fait qu'avec le progrès, la langue dont il faut expliquer l'émergence à l'aide des seules causes naturelles devient dépendante de la société dont elle était la première souche. De là le tout dernier passage de l'*Essai*, dans lequel Rousseau rend hommage à Duclos :

Je finirai ces réflexions superficielles, mais qui peuvent en faire naître de plus profondes, par le passage qui me les a suggérées. *Ce seroit la matière d'un examen assés philosophique, que d'observer dans le fait et de montrer par des exemples combien le caractère les mœurs et les intérêts d'un peuple influent sur sa langue*<sup>516</sup>.

Manifestement, cette désarticulation de l'*être* et du *paraître* à laquelle encourage la langue une fois parvenue à un stade développé ne suffit pas à la placer en première ligne au banc des accusés : la langue serait-elle donc vraiment victime de la société ? Si cette conclusion paraît s'imposer, il faut pourtant l'exclure dans la mesure où l'évolution malheureuse de la langue est considérée par Rousseau comme *naturelle*.

### **L'histoire naturelle de la langue et sa rupture**

Les circonstances historiques et éditoriales liées au destin de l'*Essai* compliquent son interprétation, au point que l'on soit en droit de se demander s'il est bien raisonnable de proposer de cet ouvrage une lecture isolée. Ne devrait-on plutôt le (ré)insérer dans le second *Discours* qui saurait facilement l'absorber, voire trouver le remède à son insuffisance ? Dans quelle mesure doit-on considérer les réflexions sur la musique développées dans les chapitres XII à XIX, réflexions polémiques et en un certain sens circonstanciées, comme faisant corps avec le reste de l'ouvrage ?

Si donner pour lors une réponse tranchée à ces questions ne nous semble pas nécessaire, nous émettrons dès à présent nos premiers choix méthodologiques. Nous aborderons en effet l'*Essai* comme un texte relativement autonome (nous lui attribuons une logique propre et achevée) dans lequel nous essaierons de lire une expression singulière de la démarche analytico-génétique, dont les attributs ont été précédemment précisés à partir du second *Discours*. Commençons toutefois l'examen de ce texte par une remarque supposée prolonger la discussion laissée ouverte à la fin du précédent chapitre.

---

<sup>516</sup> *Essai*, ch. XX, p. 429 (souligné par l'auteur).

J. Starobinski constate l'existence d'une coordination étroite entre l'*Essai* et le second *Discours*, qui rendent conjointement compte de l'« histoire » d'une naissance (de la société, de la langue) et d'une évolution qui, d'abord heureuse, ne manquera pas hélas de tourner à la décadence. Dans les deux textes, écrit-il, l'histoire se trouve finalement condamnée à une sorte de retour à l'origine désormais pervertie :

De même que l'histoire humaine, telle que la retrace le *Discours sur l'inégalité*, débouche sur le désordre d'un « nouvel état de nature », « fruit d'un excès de corruption », elle s'achève, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, par un nouveau silence. (...) La fin de l'histoire est la répétition parodique de son commencement<sup>517</sup>.

Or, d'où vient, dans l'*Essai*, l'adoption de ce ton pessimiste ? J. Starobinski ne se prononce pas sur ce point. Comment Rousseau fonde-t-il sa critique de la langue, sachant que cette dernière doit non seulement sa naissance mais aussi son progrès (ainsi que sa dégénérescence) à des causes *naturelles* ? S'il nous semble important de soulever la question, c'est qu'à la différence du second *Discours*, on ne trouve pas mention, dans l'*Essai*, du premier moment de la décadence, du péché originel linguistique consistant en une atteinte portée à l'ordre naturel, *qui dans l'histoire du langage n'a pas eu lieu* :

*Quoique la langue du geste et celle de la voix soient également naturelles*, toutefois la première est plus facile et dépend moins des conventions : car plus d'objets frappent nos yeux que nos oreilles et les figures ont plus de variété que les sons ; elles sont aussi plus expressives et disent plus en moins de tems. L'amour, dit-on, fut l'inventeur du dessein. Il put inventer aussi la parole, mais moins heureusement : Peu content d'elle il la dédaigne, il a des manières plus vives de s'exprimer<sup>518</sup>.

Et plus loin (nous reprenons un passage déjà cité que nous complétons) :

A mesure que les besoins croissent, que les affaires s'embrouillent, que les lumières s'étendent le langage change de caractère ; il devient plus juste et moins passionné ; il substitue aux sentimens les idées, il ne parle plus au coeur mais à la raison. Par-là-même l'accent s'éteint, l'articulation s'étend, la langue devient plus exacte, plus claire, mais plus traînante plus sourde et plus froide. *Ce progrès me paroît tout à fait naturel*<sup>519</sup>.

Nous choisissons à dessein ces deux extraits dans lesquels le mot « naturel » est synonyme du *régulier* ou de *ce qui ne requiert pas une interposition extraordinaire pour naître*. On pourrait nous objecter qu'ailleurs, Rousseau évoque les causes « naturelles » de la langue pour indiquer son origine pré-sociale<sup>520</sup>. Mais tel n'est certainement pas le sens à attribuer à ce mot dans les passages que nous venons de citer. Ici, bien au contraire, la langue parlée dépend des

---

<sup>517</sup> Jean Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », p. 369.

<sup>518</sup> *Essai*, ch. I, p. 376 (c'est nous qui soulignons).

<sup>519</sup> *Ibid.*, ch. V, p. 384 (c'est nous qui soulignons).

<sup>520</sup> « ...la parole étant la première institution sociale ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » (*Ibid.*, ch. I, p. 375)

conventions et l'évolution du langage répond à celle de la société. Comme ailleurs dans sa philosophie, Rousseau n'oppose pas ici le « naturel » à l'« artificiel » : ce n'est pas parce qu'elle dépend des conventions que la langue perdrait son caractère « naturel<sup>521</sup> ».

Dans *De la grammatologie*, Jacques Derrida s'arrête lui aussi sur cette affirmation rousseauiste selon laquelle le passage du langage passionné au langage plus juste et plus proche de la raison que du cœur (et notamment au langage écrit) serait naturel. Et, cela est important, il tente d'interpréter cette « naturalité » dont le sens est faussement transparent :

Le progrès de l'écriture est donc un progrès naturel. Et c'est un progrès de la raison. Le progrès de la régression est le devenir de la raison comme écriture. Pourquoi ce dangereux progrès est-il *naturel* ? Sans doute parce qu'il est *nécessaire*. Mais aussi parce que la nécessité opère, à l'intérieur de la langue et de la société, selon des voies et des forces qui appartiennent à l'état de pure *nature*. Schéma que nous avons déjà éprouvé : c'est le besoin et non la passion qui substitue la lumière à la chaleur, la clarté au désir, la justesse à la force, les idées au sentiment, la raison au cœur, l'articulation à l'accent. Le naturel, ce qui était inférieur et antérieur au langage, agit après coup dans le langage, y opère après l'origine et y provoque la décadence et la régression. Il devient alors l'ultérieur happant le supérieur et l'entraînant vers l'inférieur<sup>522</sup>.

De toute évidence, J. Derrida prête au terme « naturel » deux sens distincts quoiqu'étroitement liés lorsque l'un vient à préciser l'autre. *Naturel* est d'abord le progrès du langage dans le sens de sa *nécessité* : son devenir n'aurait pu être empêché, son évolution n'a pas été « choisie » parmi d'autres alternatives. Le progrès du langage *va de pair* avec celui de la raison ; et il *va* aussi *de soi*. Le deuxième sens du terme – celui d'une certaine *auto-suffisance* – est peut-être moins directement perceptible dans le texte de Rousseau. Par l'octroi de ce deuxième sens au terme de « naturel », J. Derrida précise en effet le mécanisme de la nécessité tout juste signalée : « la nécessité opère, à l'intérieur de la langue et de la société, selon des voies et des forces qui appartiennent à l'état de pure *nature*. » N'est-ce pas là ce que nous avons déjà traité sous le nom de la « règle de l'immanence » ? En autorisant la nature à légiférer sur l'histoire, J. Derrida nous semble en effet exprimer en ses propres termes l'idée selon laquelle le développement historique (de la langue) ne doit rien aux hasards qui ne constituent que ses *circonstances*.

L'évolution des langues serait donc naturelle, de même que leur déclin ; si cette dégradation tendancielle de la langue fait regret à Rousseau, l'auteur ne peut imputer ce fait à charge d'aucune cause extérieure. Toute l'étrangeté de l'*Essai* est là : la déchéance de la langue

---

<sup>521</sup> Il en va de même, nous le croyons, du *Discours sur les sciences et les arts*, dans lequel Rousseau n'oppose pas la nature à l'artefact mais à ce qui s'écarte de sa règle (l'utilité, la vérité). Je me permets de renvoyer à mon article « Rousseauova (politická) epistemologie klamu » [L'épistémologie (politique) de l'erreur chez Rousseau], *Reflexe*, n°42, 2012, p. 43–62.

<sup>522</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 382.

serait-elle spontanée et, en quelque sorte, prédéterminée ? Dans l'*Essai*, Rousseau se montrerait-il donc désenchanté mais à court de critique ?

Et pourtant, malgré la pente *naturelle* suivie par son progrès, le langage sera infidèle à sa première nature et, à ce titre précisément, critiquable. La rupture nécessaire et pourtant si souvent ignorée apparaît à cet égard à la faveur des chapitres IV (« Des caractères distinctifs de la première langue et des changemens qu'elle dut éprouver ») et V (« De l'écriture ») de l'*Essai*.

Le ton dramatique du chapitre consacré à l'écriture ne peut échapper à personne. Tout esprit romantique se ralliera à Rousseau qui constate avec regret l'aliénation que la langue subit avec l'advenue de l'écriture et à mesure que la société gagne en maturité. Certes, il serait injuste d'imputer à l'écriture l'entière responsabilité de la corruption du langage. Or, si elle n'est pas sa première cause, c'est pourtant elle qui encourage la décadence du langage une fois le processus amorcé, raison pour laquelle Rousseau la juge sévèrement. La langue change en fonction des besoins des hommes ; écrite, elle ne se limite pas au seul enregistrement de l'expression sonore mais agit, dans un mouvement rétroactif, sur la langue parlée que l'écriture appauvrit selon son propre modèle :

L'écriture, qui semble devoir fixer la langue est précisément ce qui l'altère ; elle n'en change pas les mots mais le génie ; elle substitue l'exactitude à l'expression. L'on rend ses sentimens quand on parle et ses idées quand on écrit. En écrivant on est forcé de prendre tous les mots dans l'acception commune ; mais celui qui parle varie les acceptions par les tons, il les détermine comme il lui plaît ; moins gêné pour être clair, il donne plus à la force, et il n'est pas possible qu'une langue qu'on écrit garde longtemps la vivacité de celle qui n'est que parlée. On écrit les voix et non pas les sons : or dans une langue accentuée ce sont les sons, les accens, les inflexions de toute espèce qui font la plus grande énergie du langage ; et rendent une phrase, d'ailleurs commune, propre seulement au lieu où elle est. Les moyens qu'on prend pour suppléer à celui-là étendent, allongent la langue écrite, et passant des livres dans le discours énervent la parole même. En disant tout comme on l'écrirait on ne fait plus que lire en parlant<sup>523</sup>.

On parlerait donc mal en imitant l'écriture. Or, pour corriger la langue, suffirait-il de veiller à ne pas écrire en parlant ? J. Starobinski nous semble suggérer cette lecture de la théorie de Rousseau, lecture inappropriée selon nous, qui se fonde peut-être dans son indifférence au chapitre IV de l'*Essai* (« Des caractères distinctifs de la première langue et des changemens qu'elle dut éprouver ») – nous y reviendrons dans un instant. Comme le *Discours sur l'inégalité*, observe J. Starobinski, l'*Essai* se termine par un désastre final lorsque le langage devient bavardage :

Après avoir évoqué le surgissement de la première parole modulée, l'*Essai sur l'origine des langues* n'est plus que l'histoire d'une progressive et irréversible séparation. La parole ira perdant sa force, son accent et ses inflexions, elle deviendra logique, froide, monotone ; la musique, de son côté, ira

---

<sup>523</sup> *Essai*, ch. V, p. 388.

son chemin, et la mélodie, expression de l'âme, verra sa suprématie menacée par les virtuosités harmoniques des musiciens modernes. Quant à la poésie, confiée à l'écriture, elle perdra le pouvoir souverain qui la caractérisait chez Homère et dans les grandes œuvres de la tradition orale. Tout l'apport du progrès n'est que l'envers d'une perte essentielle<sup>524</sup>.

Mais en quoi précisément les pertes subies par la parole au cours de l'histoire sont-elles *essentiels* ? J. Starobinski voit bien sûr juste lorsqu'il attribue à l'indignation rousseauiste les cibles de l'aliénation de la parole, son anonymat, sa séparation du sujet parlant qui, désormais, *exprime* sans nécessairement *s'exprimer*, pour tromper. Mais il conçoit selon nous à tort cette déchéance comme un problème d'*usage* de la langue, c'est-à-dire comme une hypocrisie du langage, au lieu d'y voir la dégénérescence de la langue en tant que telle. Il en arrive ainsi à l'*éloquence* comme modèle du langage fidèle à son sujet, à un rétablissement de la *parole sincère* par un *usage* spécifique de la langue, par un ressouvenir de ses ressources d'alors et par sa mise en scène sur la place publique qui se trouve au cœur de la société moderne :

De même que la langue patriarcale, plus évoluée que la langue archaïque, reprenait et intégrait dans son *discours lié* les gestes et les cris instantanés du langage antérieur, de même l'éloquence de la société idéale reprend et intègre à la fois les gestes de la langue primitive et les valeurs mélodiques de la langue patriarcale. Le geste, le signe spectaculaire font partie de la véritable éloquence<sup>525</sup>.

Dans le contexte de la corruption générale, Rousseau aurait été, selon J. Starobinski, le *dernier orateur*. Il serait ainsi le dernier à *s'exprimer*, celui en qui le langage originaire ne se serait pas tu. Parce que Rousseau sait se montrer tour à tour taciturne, musicien-poète et orateur républicain, l'histoire du langage toute entière se récapitulerait en lui, et en lui seulement – histoire qui n'a pas eu lieu, fidèle à la nature.

Ainsi que nous y avons déjà fait allusion, ce chapitre IV de l'*Essai*, chapitre passé sous silence par J. Starobinski, nous interdit d'accepter une telle interprétation. C'est la langue elle-même qui est corrompue et le mal paraît à cet égard irréparable. L'aperçu de ce que serait la nature de *la première langue si elle existait encore*, introduit dans ce chapitre développant une sorte d'histoire contrefactuelle, en fournit une preuve irréfutable :

Je ne doute point qu'indépendamment du vocabulaire et de la syntaxe, la première langue si elle existait encore n'eût gardé des caractères originaux qui la distingueroient de toutes les autres. Non seulement tous les tours de cette langue devroient être en images, en sentimens, en figures ; mais dans sa partie mécanique elle devroit répondre à son premier objet, et présenter au sens ainsi qu'à l'entendement les impressions presque inévitables de la passion qui cherche à se communiquer.<sup>526</sup>

---

<sup>524</sup> Jean Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », p. 375.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>526</sup> *Essai*, p. 382–383.

*Si elle existait encore*, la langue conforme à la nature propre de l'homme, c'est-à-dire à la nature dans l'homme, s'exprimerait par le biais des images, des sentiments et des figures. Cela ne revient pas pour autant à affirmer son immuabilité depuis l'origine des temps. Rousseau s'essaie d'ailleurs à imaginer ses progrès : le hiatus des voyelles propre à la langue primitive serait effacé par quelques consonnes, qui les rendraient « coulantes et faciles à prononcer », la quantité et le rythme seraient « de nouvelles sources » de combinaisons des sons, les synonymes y seraient nombreux contrairement aux adverbes et mots abstraits, etc.

Voilà, pourrait-on dire sans grande exagération, l'équivalent laconique du *Contrat social* intégré au sein de son second *Discours* : ce court chapitre qui rompt la linéarité du mode narratif ne porte-t-il pas une variante *idéale* de l'histoire du langage, destinée à faire contrepoin à son histoire *réelle* ? Toutefois, si ces quatre paragraphes permettent de mesurer la dégradation que le temps a fait subir au langage (tout comme l'histoire idéale de l'humanité du *Contrat social* permettait de juger la société politique présente), on trouve dans cette articulation de l'idéal et du réel mis en scène dans l'*Essai* quelque chose d'inédit : *rien dans ce texte ne permet en effet de discerner le moment où la chute est commencée.*

Répétons-le, l'écriture ne semble pas pouvoir être seule tenue pour responsable de cette évolution. Certes, Rousseau lui reproche d'altérer la langue et d'en changer le génie en substituant l'exactitude à l'expression. Mais il rend déjà compte de cette tendance avant de tourner son attention vers l'écriture, lorsque sont évoqués les changements survenus dans la société. La langue devient en effet plus exacte et moins passionnée en réaction à des changements sociaux, qui peuvent d'ailleurs être sans effet sur le développement de l'écriture : « L'art d'écrire ne tient point à celui de parler<sup>527</sup> », écrit aussi Rousseau, car ces deux arts relèvent de besoins sociaux multiples.

La déchéance de la langue ne semble pas non plus attribuable à une quelconque intervention sinistre advenue dans l'histoire. C'est pourtant une telle démonstration que l'on pourrait croire lire dans un autre texte de Rousseau, « L'origine de la mélodie », manuscrit antérieur à l'*Essai* et publié séparément seulement en 1974. Si l'ensemble du contenu conceptuel et thématique de ce brouillon fut réinvesti dans l'*Essai*, comme le remarque Marie-Elisabeth Duchez dans l'introduction à ce texte, il est cependant loisible d'y découvrir un passage fort intéressant, sans équivalent dans ce dernier :

Enfin arriva *la fatale catastrophe* qui devait anéantir tous les progrès de l'esprit humain. L'Europe inondée de Barbares et asservie par des ignorans perdit à la fois ses sciences, ses arts et l'instrument universel des uns et des autres savoir la langue harmonieuse perfectionnée. Ces hommes grossiers

---

<sup>527</sup> *Ibid.*, ch. V, p. 386.

que le nord avait engendrés accoutumèrent insensiblement toutes les oreilles à la rudesse de leur organe<sup>528</sup>.

L'advenue d'une telle invasion dans le cours paisible de l'histoire de la langue serait susceptible – si elle était la seule cause de son infléchissement – de fragmenter l'histoire selon ses « principes ». Or, dans « L'origine de la mélodie » y compris, cette *fatale catastrophe* n'est pas considérée comme la cause du triste destin de la langue qui, déjà avant elle en réalité, « perdait insensiblement de son ancienne énergie<sup>529</sup> ». L'invasion barbare, invasion bruyante, n'est ainsi mise en cause qu'au titre d'*événement* spectaculaire mais finalement non-déterminant et Rousseau l'évoque peut-être davantage pour épargner toute hésitation au lecteur quant au jugement à porter sur les transformations de la langue que pour expliquer ce qui les a causées. Les Barbares ont été des hommes grossiers ; toute aussi grossière a été leur langue, qui a envahi la nôtre (autrement dit, il est moins important de savoir si les Barbares ont véritablement envahi l'Europe dans le passé que de se rendre à l'évidence de la présence d'éléments barbares dans nos arts et instruments) :

*Au rapport de Julien*, ils croassoient pour ainsi dire au lieu de parler et *leur* voix dure et denuée d'accent étoit bruyante sans être harmonieuse. Toutes leurs articulations étant d'ailleurs rudes et sourdes et leurs voyelles peu sonores, ils ne pouvoient donner qu'une sorte de douceur à leur chant qui étoit de renforcer le son des voyelles pour couvrir l'abondance et la dureté des consonnes.<sup>530</sup>

En un mot, nul doute ne doit persister quant à ce qu'il faut penser des articulations rudes, des voyelles peu sonores et de l'abondance des consonnes (et donc, en l'occurrence, des langues du nord). Ni l'invention de l'écriture, ni l'invasion des Barbares – nous venons de nous en apercevoir – ne furent donc coupables d'avoir infléchi ce qu'était l'évolution heureuse de la langue et d'en avoir déclenché la dégénérescence. Et pourtant, le sens de l'évolution de la langue a bel et bien connu un renversement<sup>531</sup>. Il ne reste qu'à conclure au fait que déterminer le moment d'une telle rupture dans son « histoire » ne constitue pas le point de mire des préoccupations rousseauistes.

---

<sup>528</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *L'Origine de la mélodie*, texte établi et annoté par Marie-Elisabeth Duchez, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 338–339 (c'est nous qui soulignons).

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>531</sup> L'évolution du langage n'est pas décadente dès sa naissance. Pour la discussion de son « âge d'or » (le langage *patriarcal*), voir le chapitre intitulé « Bonheur à mi-chemin » in Jean Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », p. 370–375.



## Les avatars du même

Dans le récit génétique de l'*Essai sur l'origine des langues*, ceci devient enfin évident : déterminer le moment de la rupture, situer « chronologiquement » la première aliénation, ne constitue pour Rousseau ni le premier, ni même le plus indispensable des devoirs. Après tout, pourquoi penser le contraire ? Quel statut d'exception voudrait-on accorder à ce moment historique dans une histoire tout à fait fictive ?

J'avoue que les événemens que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures ; mais outre que ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité, les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes que je viens d'établir, on ne sauroit former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions<sup>532</sup>.

Ces conclusions, tirées d'un tel système de conjectures *et que tout autre système appuyé sur les mêmes principes ne pourrait que confirmer*, toucheraient-elles donc plutôt à l'essence même des révolutions « historiques » qu'à leurs circonstances ? On est tenté de répondre par la négative : dans le second *Discours*, la nature de la rupture « historique » (l'introduction des inégalités artificielles) n'est-elle pas affirmée d'entrée du jeu ? Dans ce texte, l'« histoire » de la naissance et du développement de la société n'a clairement pas pour but celui d'identifier ce qui en corrompra le cours. Et, de façon similaire, l'objectif propre à la reconstruction de la genèse et de l'évolution de la langue ne consiste certainement pas à identifier en l'aliénation du langage une limite à la prospérité de son évolution. L'égalité (parmi les hommes) et l'authenticité (de la langue dont la parole, selon la formulation suggestive de J. Starobinski, « reste au service de la présence<sup>533</sup> ») sont des valeurs que l'auteur investit dans son récit selon son « bon vouloir » (s'il ne s'y trouve pas invité par une autorité académique) et qu'il pense pouvoir facilement valider par l'assentiment de ses lecteurs.

Mais que faudrait-il alors tenir pour les « résultats » et « conclusions » dont Rousseau se réclame dans le passage cité plus haut, au cours duquel il se désintéresse si ostensiblement de l'histoire ? Le second *Discours*, avec son *Contrat social*, nous semble plus clair sur ce point que l'*Essai* avec son *Chapitre IV* : il s'agit, pour Rousseau, de montrer la « nature » retravaillée, c'est-à-dire la nature changée et pourtant toujours elle-même, et de distinguer ainsi la transformation de la transgression, d'identifier ce qui s'écarte de la nature, quelque soit sa *forme*, pour revêtir à son tour des formes diverses.

---

<sup>532</sup> *Discours sur l'Inégalité*, p. 162.

<sup>533</sup> Jean Starobinski, « Rousseau et l'origine des langues », p. 374.

La genèse n'est donc pas seulement assimilable à une croissance prête à se laisser détourner du droit chemin en marquant un effet de surprise feint. Elle constitue avant tout chez Rousseau, nous le croyons, un espace offert à des valeurs qu'il met en scène d'entrée de jeu au titre de capital et de repères, espace ouvert à leurs variations dont il s'agit de déterminer le répertoire. Autrement dit, Rousseau ne part pas seulement du postulat important et certainement juste que la réalité est mixte (l'homme moderne lui-même est mixité entre ce qu'il tient de son propre fond et ce que les circonstances ont ajouté ou changé à sa nature originelle). Il admet aussi qu'une essence déterminée (l'égalité, l'authenticité) peut revêtir des formes diverses : mais comment la distinguer de ce qui n'est pas elle, si elle-même est susceptible de changer d'apparence ?

La fiction génétique nous semble ainsi assurer la fonction d'un générateur de transformations de la « matière » que l'auteur introduit dans son engrenage (l'égalité parmi les hommes, l'authenticité de la langue), générateur mis en marche dans les buts 1) de montrer les variantes « conformes » à cette matière première retravaillée et 2) de les faire accepter comme telles par le lecteur. L'égalité parmi les hommes ne se présente pas sous la seule forme de l'insoumission « primitive » de tout homme prétendant n'avoir pour seul maître que lui-même car, *malgré les apparences*, l'obéissance citoyenne n'implique pas non plus la moindre infériorité des uns devant les autres. Il n'est pas que dans la langue du geste que s'exprime l'homme et par laquelle il se livre à autrui au lieu d'en user pour se voiler ; la langue inventée par la société patriarcale « a été » tout aussi pleine, malgré son caractère déjà conventionnel, et celle qui n'aurait fait que transformer, sans la corrompre, la première langue, « si elle existait encore n'eut gardé des caractères originaux qui la distingueraient de toutes les autres », caractères transformés que Rousseau énumère, nous l'avons déjà signalé, dans le chapitre IV de l'*Essai*.

La genèse se ramène ainsi à une mise en scène du *même*, et cela sous les diverses apparences qu'il revêt, qu'elle permet d'*identifier* grâce à la conformité de son progrès à la règle de l'équivalence, de l'authenticité, et plus généralement à celle de la *transformation* qui modifie tout en conservant. « Quand » est-ce que les inégalités parmi les hommes deviennent contraires à la nature ? Rousseau répond à cette question non pas par une forme quelconque de nostalgie que lui inspirerait un état primitif de l'humanité, mais en imposant à ce dernier une règle (règle d'équivalence) susceptible d'assurer son évolution *conservatrice*. « Quand » est-ce que l'homme perd son langage « naturel » ? Ce n'est pas à la socialisation qu'il faut en vouloir, bien que ce soit elle, au fond, qui pousse l'homme primitif à abandonner le langage des gestes. Nous l'avons assez souligné : la première langue, *transformée*, pourrait encore exister et *garder les caractères originaux qui la distingueraient de toutes les autres*.

Nous avons déjà remarqué qu'une telle langue ne saurait être réduite à une *survivance* de la langue primitive : le fait de garder les caractères originaux n'empêche pas le progrès. Trois paragraphes sur les quatre qui constituent le chapitre IV sont consacrés aux « caractères distinctifs » de cette langue qui n'est pas restée inchangée et qui pourtant n'a pas cessé d'être naturelle. Riche en images et figures, peu articulée, dotée de rythmes et accents multiples, cultivant les sons imitatifs et les synonymes « pour exprimer le même être par ses différents rapports », les irrégularités et anomalies, « elle négligerait l'analogie grammaticale pour s'attacher à l'euphonie, au nombre, à l'harmonie, et à la beauté des sons ; au lieu d'argumens elle auroit des sentences, elle persuaderait sans convaincre et peindrait sans raisonner ; elle ressemblerait à la langue chinoise à certains égards, à la grecque à d'autres, à l'arabe à d'autres. Étendez ces idées dans toutes leurs branches, et vous trouverez que le *Cratyle* de Platon n'est pas si ridicule qu'il paraît l'être<sup>534</sup> ».

*Étendez ces idées dans toutes leurs branches...* Mais comment faire ? Selon quelle règle ? En réalité, non seulement Rousseau n'énonce pas cette règle, mais son identification s'avère en outre impossible, et cela même en s'appuyant sur la comparaison entre la « nouvelle » langue naturelle et la langue corrompue qui est la nôtre. En ajoutant à ce constat le fait que, dans l'*Essai*, le procédé mis en œuvre dans la recherche des caractéristiques de l'homme naturel se trouve être tout aussi indéterminé, on se trouve forcé d'admettre que la méthode ne transparait que très peu dans ce texte qui, d'un point de vue épistémologique, maintient dans l'obscurité les points critiques de son argumentation.

Voilà ce qui nous semble porter préjudice à l'hypothèse selon laquelle, chez Rousseau, la genèse constitue en elle-même une méthode (éventuellement analytique). En effet, la narration génétique ne se trouve nullement dépareillée dans l'*Essai*, et ne partage donc pas le sort de la méthode que nous venons de chercher à grand-peine.

Cela dit, nous ne sommes pas complètement dépourvu d'indices quant à l'*information* effective de ce texte par le paradigme *analytique*. Dira-t-on qu'il nous manque l'évidence de la démarche proprement analytique (décompositive) qui lui est communément associée ? Cette affirmation ne serait pas non plus tout à fait exacte car il nous semble en réalité indispensable d'en faire l'hypothèse. Le point de départ du mouvement synthétique (exposé dans la narration génétique), l'état de nature donc, doit en effet être conçu comme le résultat d'un tel mouvement analytique. De quel homme *étranger* nous parlerait sinon Rousseau en louant le franc-parler de l'homme primitif ? De quel droit le placerait-il devant nous à la manière de *notre* miroir ? Il faut certes éviter de reproduire, à l'état de nature, notre propre condition (celle de l'homme

---

<sup>534</sup> *Essai*, ch. IV, p. 383.

social), mais il est tout autant nécessaire que cet homme dont il faut protéger la pureté soit celui que nous portons tous en nous-mêmes : c'est seulement s'il est déduit (par la soustraction, par exemple) de notre état présent que l'état de nature peut parler de *notre* nature.

La méthode de l'*Essai* est-elle donc analytique ? Sa forme, son intention le laisse penser. Mais comme Rousseau ne communique pas à ses lecteurs les paramètres de son « analyse » (et notamment sa règle), celle-ci ne transparaît dans son ouvrage que sous une forme *érodée*. C'est une altération du statut de l'analyse que nous observons dans ce texte, phénomène que nous retrouverons plus tard chez Émile Durkheim (cf. partie VIII) qui, de façon similaire, appuiera ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* sur l'autorité de l'analyse tout en lui ôtant le statut de méthode.

Il nous faut répondre à une dernière objection : distinguer le *même* (les diverses expressions d'un seul *principe*<sup>535</sup> qu'il s'agit de suivre à travers ses transformations) du *différent* (l'« histoire » qui, au lieu de développer le principe, s'en écarte), est-ce déjà analyser ? N'avons-nous pas oublié que chez Rousseau, la genèse (la synthèse) n'est qu'une fiction de la raison ? Rousseau ne pratique pas, et ne peut pas pratiquer, sa philosophie comme un chimiste pratique sa science – une feuille de papier ne vaut pas un laboratoire... Il ne faut pas toutefois laisser cette différence dicter sa raison. Tout en étant rationnelle, la chimie politique de Rousseau prépare l'analyse « matérielle » : en retravaillant le principe dont le mouvement synthétique se nourrit, elle rend plus aisée son identification dans la réalité mixte à laquelle, sous ses diverses formes, ce dernier se compare et qu'il *dissout* :

Ainsi toute substance dissout son semblable. L'eau dissout l'eau : Le feu se joint au feu, et la terre à la terre (...) Les mixtes s'unissent de même par leurs principes semblables ; l'eau, par exemple, dissout aisément les sels parce qu'ils contiennent beaucoup d'eau dans leur Substance et que c'est par là qu'elle les attaque<sup>536</sup>.

C'est par ce qu'il reste de naturel dans notre langue que l'« attaque » l'*Essai*, et c'est ce qui – dans nos sociétés – continue à respecter l'égalité des hommes que la fiction d'une société idéale parvient à reconnaître et à juger. Les constructions théoriques de Rousseau ne sont ainsi pas destinées à se dresser, dans un monde harmonieux hélas inaccessible à nous, comme des contre-modèles utopiques de nos artefacts non réussis, mais à interpénétrer la réalité qui est la nôtre pour en séparer les substances<sup>537</sup>.

---

<sup>535</sup> Voir *supra* notre débat avec M. Rueff.

<sup>536</sup> *Institutions chimiques*, p. 299.

<sup>537</sup> Pour donner un exemple concret, on distinguera ainsi les *décrets* et les *lois*, afin d'identifier ces dernières au sein du corpus législatif qui trouve sa source, *indistinctement*, dans la délibération du peuple empirique (ou de ses représentants).



## PARTIE VI

### LE LONG SIÈCLE ANALYTIQUE

#### L'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle et ses analyses

L'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont Hobbes serait précurseur et duquel Rousseau annoncerait la fin, a été analytique : souvenons-nous de cette thèse émise par E. Cassirer, à laquelle nos propres recherches, limitées qu'elles sont à l'étude de ces deux auteurs, ne peuvent qu'apporter une illustration. Bien que restreint, ce terrain d'investigation s'avère toutefois suffisamment large pour que la méthode analytique puisse y avoir fait sécession. Si Hobbes et Rousseau procèdent l'un comme l'autre par analyse, on ne peut pour autant juger conformes leurs démarches respectives.

L'examen des méthodes hobbésienne et rousseauiste nous a mené au constat que les idées de « résolution » et de sa conséquente « recomposition », ou encore celles de « soustraction » et d'« addition », s'offrent à la compréhension avec une facilité bien moindre que ce que pourrait laisser penser, à première vue, l'apparente clarté des termes qui les expriment. En réalité, affirmer que connaître un fait consiste à le décomposer en ses éléments puis à les réunifier de sorte à regagner l'objet examiné, ne revient pas – loin de là – à fournir un mode d'emploi à celui qui voudrait s'engager dans une telle entreprise.

Nous avons identifié et interprété, chez Hobbes d'abord, chez Rousseau ensuite, un recours à la méthode analytique, et cela tant du point de vue des objectifs fixés par cette dernière que des techniques de sa réalisation. Il a été loisible d'observer que, malgré la superficielle ressemblance que présentent les récits soumis par les deux philosophes à leurs lecteurs, c'est à tort que nous passerions outre leurs différences, lesquelles distinguent en réalité et leurs démarches, et leurs objectifs. En un mot, bien que figurent dans les écrits de l'un comme de l'autre un état de nature, un contrat social, un État et une société construits d'« en bas », l'inférence selon laquelle les théories politiques de ces deux penseurs représenteraient deux « variantes » de la même intention ne trouve guère de justification.

Aucun doute, nos deux auteurs pensent à partir du présent et pour le présent. Tous deux empruntent la voie spéculative : ils croient pouvoir tirer une « connaissance » de leurs sociétés respectives en commençant par se détourner d'elles par le biais d'une mise en scène fictionnelle et théorique de la figure de l'homme naturel. Or, dans ce geste que nous avons associé à la méthode analytique, leurs démarches se séparent déjà.

Si le texte qui suit tend à s'éloigner pour un court moment de Hobbes comme de Rousseau, c'est afin de leur revenir mieux armé par la suite. La problématique de l'*erreur*, fil rouge de ce pan de notre travail, sera en effet abordée dans le but de mieux saisir en quoi leurs méthodes – leurs analyses – se séparent. Dès lors, que l'examen – relativement sommaire au demeurant – consacré à la philosophie d'un contemporain de Rousseau, Étienne B. de Condillac, ne soit pas interprété comme une tentative d'honorer la symétrie des sciences sociales et de la psychologie insinuée par E. Cassirer (qui, on s'en souvient, mentionne également cette dernière discipline comme particulièrement réceptive de la méthode analytique). C'est en fait sur la « logique » de Condillac que nous nous appuierons principalement – notamment sur l'inspiration mathématique dont manifeste l'analyse, érigée en modèle méthodologique général par cet auteur, et sur la fonction thérapeutique attribuée à cette méthode en vue de la rectification du langage – et dans une moindre mesure seulement sur l'application de la méthode analytique au domaine de la psychologie, application qui « travaill[ait] à la ruine de [l']alternative entre genèse et calcul », selon la précieuse remarque de Jacques Derrida<sup>538</sup>.

## L'inspiration mathématique de Condillac

Dans son épistémologie, Condillac se réclame explicitement des mathématiques comme d'un modèle de rigueur :

Mais comment les arithméticiens ont-ils des idées si exactes ? C'est que connoissant de quelle manière elles s'engendrent, ils sont toujours en état de les composer ou de les décomposer pour les comparer selon tous leurs rapports<sup>539</sup>.

La méthode procure aux mathématiciens l'exactitude dont devraient s'inspirer, ainsi que Condillac y appelle de ses vœux, toutes les autres sciences. Nulle prérogative *de principe* ne distingue pourtant les mathématiques des autres disciplines. Toute leur singularité s'explique, notre auteur en est convaincu, par le respect d'une simple maxime : « la vérité ne se découvre que par des compositions et des décompositions. »<sup>540</sup>

Le philosophe attribue donc aux mathématiques un statut exceptionnel, sans pour autant les isoler des autres sciences qu'elles sont en passe d'informer. Les mathématiques doivent leur exactitude à leur langue – l'algèbre – qui « est une langue bien faite, et c'est la

<sup>538</sup> Jacques Derrida, *L'Archéologie du frivole*, Paris, Denoël-Gonthier, 1976, p. 29.

<sup>539</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, 2<sup>nd</sup> partie, sect. II, chap. I, § 9, p. 171.

<sup>540</sup> *Ibid.*, § 10, p. 172.

seule : rien n'y paraît arbitraire. L'analogie qui n'échappe jamais, conduit sensiblement d'expression en expression. L'usage ici n'a aucune autorité<sup>541</sup> ». La pureté du langage mathématique, sa *transparence*, contrasterait en revanche avec l'imperfection de la langue employée par les autres sciences qui, victimes de son hypocrisie, se laisseraient détourner de la vérité. Ainsi, lorsque Condillac s'interroge, au début de sa *Langue des calculs* (ouvrage paru à titre posthume en 1798), sur la façon de pourvoir toutes les sciences de la rigueur inhérente aux mathématiques, c'est à la manière d'un programme de rectification de la langue des sciences que s'annonce son projet.

C'est dire que la découverte de la vérité équivaldra pour Condillac à éviter l'*erreur*, *identifier* celle qui s'est installée à notre insu dans le langage et la *corriger*. Une telle erreur peut présenter un double aspect, ou plutôt émaner d'une double cause : celle des mots mal faits et celle de notre crédulité inopportune. Les erreurs qui corrompent le langage tout en étant véhiculées par lui viennent notamment d'une mauvaise construction des mots, ce qui veut dire pour Condillac, disciple lockéen, qu'elles ont pour cause une génération impure des idées composées. Si toutes nos idées proviennent de nos sensations, certaines sont pourtant confuses et déroutantes, brouillées qu'elles sont par les *jugements précipités* que nous leur imprimons au cours de leur génération :

Pour délivrer de toutes ses maladies un homme d'une foible constitution, il faudroit lui faire un tempérement tout nouveau ; pour corriger notre esprit de toutes ses foiblesses, il faudroit lui donner de nouvelles vues, et, sans s'arrêter au détail de ses maladies, remonter à leur source même, et la tarir. Nous la trouverons, cette source, dans l'habitude où nous sommes de raisonner sur des choses dont nous n'avons point d'idées, ou dont nous n'avons que des idées mal déterminées<sup>542</sup>.

Or, non seulement l'habitude nous mène-t-elle à mal bâtir nos idées, mais c'est encore elle qui nous maintient dans l'erreur. Les notions qui nous sont familières sont à tort considérées comme des principes de l'ultime évidence : « L'amour-propre nous persuade aisément que nous connoissons les choses, lorsque nous avons long-temps cherché à les connoître, et que nous en avons beaucoup parlé. »<sup>543</sup> Pour Condillac, ce n'est donc pas aux passions, si souvent blâmées, que seraient imputables nos erreurs ; l'habitude, la tolérance de l'ambiguïté, l'expression obliérée ou encore la facilité avec laquelle nous attribuons une existence à ce qui n'est qu'un nom, voilà les véritables causes de nos égarements.

Vérifier la nature du rapport qui relie nos idées au monde sur lequel elles sont censées s'appuyer et auquel elles doivent renvoyer, mettre ainsi notre langage à l'épreuve, voilà quelle

---

<sup>541</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *La Langue des calculs*, nouvelle édition, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1877, p. 4.

<sup>542</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai*, 2<sup>nd</sup> partie, sect. II, chap. I, § 1–2, p. 169.

<sup>543</sup> *Ibid.*, § 6, p. 171.



est la tâche propre de l'analyse. Son but, précise Condillac, consiste à remonter la genèse des idées composées en vue d'y identifier l'abus, « car par ce moyen nous y verrons ce qu'elles renferment, et rien de plus, ni de moins<sup>544</sup> ». Pour « décomposer » le langage, pour l'amener à la transparence, il faut en revenir aux fondements des idées qu'enregistre le langage et, dans l'idéal, retrouver quelles « circonstances sensibles » les ont vues advenir. En imitant ainsi la genèse naturelle des langues, on pourrait alors attribuer à la fois aux premières idées qui sont quant à elles directement assimilables aux sensations, ainsi qu'à leurs combinaisons, des signes qui, grâce à la clarté de cette attribution, ne tromperaient plus.

C'est par ce moyen, croit Condillac, qu'il est possible de se rapprocher de la démarche des mathématiciens qui, de manière similaire, soumettent des théorèmes à l'analyse pour les transformer en un ensemble de propositions dont la vérité est acquise. Après une courte digression visant à nous éviter d'être abusés, à notre tour, par une désagréable erreur de langage, nous reviendrons sur cette pratique qui nous est à tous familière.

### La critique de la synthèse

Condillac appelle *synthèse* la méthode qui consiste à développer les *principes* généralement adoptés : sans être eux-mêmes confirmés (par les observations), ils sont source de confirmation dans la mesure où c'est par rapport à eux que peut être validée la connaissance. Or, en dépit de sa fécondité apparente, cette méthode est incapable de discerner l'erreur, qu'elle développe au contraire aveuglement :

La méthode que je blâme, peu propre à corriger un principe vague, une notion mal déterminée, laisse subsister tous les vices d'un raisonnement, ou les cache sous les apparences d'un grand ordre, mais qui est aussi superflu qu'il est sec et rebutant<sup>545</sup>.

Descartes, Malebranche ou Spinoza ne sont pas seuls visés par cette critique ; les géomètres eux-mêmes sont susceptibles de tomber dans ses griffes quand ils s'écartent de la bonne méthode. Dans l'*Essai*, Condillac fait ainsi référence avec sévérité aux tout premiers pas qui composent leur démarche : essayant de fonder les idées de *point*, de *ligne* et de *surface*, les géomètres trahissent la méthode juste qui incite à suivre leur véritable génération, et cela dès lors qu'ils se donnent une définition présumée qui, aussi indiscutable que simple, est en réalité chargée d'idées qu'il n'est encore question que de gagner :

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, chap. III, § 31, p. 181.

<sup>545</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai*, Première partie, sect. II, chap. VII, § 63, p. 43.

Après avoir dit que le point est ce qui se termine soi-même de toutes parts, ce qui n'a d'autres bornes que soi-même, ou ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ils le font mouvoir pour engendrer la ligne. Ils font ensuite mouvoir la ligne pour engendrer la surface, et la surface pour engendrer le solide<sup>546</sup>.

Dans cet exemple, l'illusion est triple. Tout d'abord, et il s'agit ici d'une remarque tout à fait générale, une chose simple ne peut recevoir de définition. En effet, comme les idées simples se trouvent n'être que nos propres perceptions, nous ne les connaissons qu'en réfléchissant sur notre expérience, non pas donc en les « définissant ». Or, initiée par une définition, la démarche des géomètres *ne peut pas* être analytique. Ensuite, le mot « borne » employé dans la définition suppose déjà l'idée d'une chose étendue, alors que cette idée est précisément ce que nous ne sommes censés qu'être encore en train de chercher. La même objection s'applique d'ailleurs à la définition par privation (être privé de longueur, de largeur et de profondeur). Enfin, il est impossible de se représenter le mouvement d'un point (pas plus que sa trace), d'une ligne ou d'une surface sans être déjà en possession de l'idée de ce sur quoi ces mouvements sont supposés aboutir. Il est loisible de trouver la même critique dans la *Logique* (1780) :

Prévenus qu'il faut tout définir, les géomètres font souvent des vains efforts, et cherchent des définitions qu'ils ne trouvent pas. Telle est, par exemple, celle de ligne droite : car dire avec eux qu'elle est la plus courte d'un point à un autre, ce n'est pas la faire connoître, c'est supposer qu'on la connoît. Or, dans leur langage, une définition étant un principe, elle ne doit pas supposer que la chose soit connue. Voilà un écueil où échouent tous les faiseurs d'elemens, au grand scandale de quelques géomètres, qui se plaignent qu'on n'ait pas encore donné une bonne définition de la ligne droite, et qui semblent ignorer qu'on ne doit pas définir ce qui est indéfinissable<sup>547</sup>.

Bref, les géomètres qui prétendent commencer par les définitions cèdent à l'illusion : sans pouvoir s'acquitter du rôle attribué aux « principes » de notre connaissance, les définitions présupposent toujours déjà ce à quoi on souhaite aboutir lorsqu'on se tourne vers elles.

L'idée de porter remède à l'imprécision de notre langage par une quête, dans le domaine des définitions, de la première certitude constitue selon Condillac une aberration de la démarche synthétique, jugée « ténébreuse<sup>548</sup> ». Or, quelque peu « ténébreuse » apparaît aussi l'explication jointe à ce jugement. Selon la *Logique*, et contre la logique du Port-Royal, il serait inexact de caractériser la synthèse par le mouvement de composition. Un bon raisonnement ne peut que tour à tour composer et décomposer, affirme Condillac, qui énonce explicitement la nécessité pour ces deux directions de se combiner. Mais si la synthèse ne décompose pas moins que l'analyse, et si cette dernière, non contente de décomposer, compose également, en quoi

---

<sup>546</sup> *Ibid.*, sect. III, § 11 (souligné par l'auteur).

<sup>547</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Logique, ou les premiers développemens de l'art de penser*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, Seconde partie, ch. VI, p. 400.

<sup>548</sup> « C'est la sinthèse qui a amené la manie des définitions, cette méthode ténébreuse qui commence toujours par où il faut finir, et que cependant on appelle *méthode de doctrine*. » (*Ibid.*, p. 402).

diffèrent ces deux méthodes ? « En ce que l'analyse commence toujours bien, et que la synthèse commence toujours mal<sup>549</sup> », répond Condillac.

Nous avons déjà rencontré chez Rousseau l'idée que l'analyse ne se ramène pas nécessairement à la décomposition. Mais ce qui paraissait d'abord froisser le bon sens se justifiait alors par un dédoublement de la perspective selon laquelle le procédé matériel en question (mixtion de deux substances dans une opération de dissolution) était envisagé (en l'occurrence, soit comme une composition de deux substances, soit comme la dilatation de la masse d'une substance consécutive à l'interposition des éléments du dissolvant entre les éléments de la substance dissoute). L'idée de Condillac est différente ; et, en réalité, la corrélérer avec la conception rousseauiste nous reconduirait à la question d'une éventuelle conversion de la méthode analytique décompositive en une démarche génétique, question préalablement posée et discutée avec Bruno Bernardi (voir *supra*). Condillac ne semble quant à lui nullement partager nos réticences. Pour lui, l'analyse décompose :

Si une idée est composée, c'est encore à l'analyse seule à faire connoître, parce qu'elle peut seule, en la décomposant, nous en montrer toutes les idées partielles. Ainsi, quelles que soient nos idées, il n'appartient qu'à l'analyse de les déterminer d'une manière claire et précise.

...mais elle n'a aussi aucun mal à retracer la genèse :

Ou nos idées sont simples, ou elles sont composées. Si elles sont simples, on ne les définira pas : un géomètre le tenteroit inutilement ; il y échoueroit comme à la ligne droite. Mais, quoiqu'elles ne puissent pas être définies, l'analyse nous montrera toujours comment nous les avons acquises, parce qu'elle montrera d'où elles viennent, et comment elles nous viennent<sup>550</sup>.

Or, en quel sens la synthèse, qui ne détient donc pas le monopole de la composition, peut-elle être accusée de « toujours mal commencer » ? En l'occurrence, Condillac dénonce le fait que cette dernière parte de l'inconnu alors que toute science bien faite avance vers l'inconnu à partir du connu. Mouvoir un point pour obtenir une ligne, mettre en mouvement cette dernière afin d'engendrer la surface et la surface pour engendrer le solide, voilà bien, au premier abord, un procédé compositif (génétique). Or, une telle définition n'est compréhensible que grâce aux idées de point et de mouvement, elles-mêmes déjà appuyées sur une intuition du solide : ce sont ainsi les éléments constitutifs de ces notions complexes qui se trouvent en quelque sorte projetés « en avant », et qui se voient donc rejoints plutôt qu'engendrés par le mouvement compositif. Au fond, et nous le comprendrons mieux tout à l'heure, Condillac ne juge pas plus

---

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 401–402 (nous séparons ici deux paragraphes qui dans le texte de Condillac se suivent dans l'ordre inversé).

déplorable l'imparfaite connaissance de ce qui constitue le point de départ de la réflexion que cette circularité rappelant un chat qui se mord la queue.

### **L'analyse transformative selon Condillac**

Comment donc corriger la langue sans faire appel aux définitions supposées en fixer les concepts fondamentaux ? Pour Condillac, l'ultime garant de nos connaissances n'est autre que l'expérience. Pour fonder les notions, il faudrait donc en revenir à nos sensations, c'est-à-dire à la source de toutes nos idées. Quant à celles de point, de ligne et de surface en particulier – nous soulevons de nouveau la question des premières notions géométriques –, elles doivent selon lui leur naissance à l'*expérience* de la solidité : « L'idée du solide [...], toute complexe qu'elle est, est une des plus simples qui viennent immédiatement des sens. »<sup>551</sup> Les idées de point, de ligne, de surface, pourraient donc être engendrées en décomposant celle de « solidité », idée complexe et pourtant simple en tant qu'immédiatement issue des sens. Ainsi obtiendrait-on l'idée d'une surface en considérant l'extrémité d'un solide et sans penser à sa profondeur. De façon similaire, à condition de penser à la longueur d'une surface sans prêter attention à sa largeur, on gagnerait celle d'une ligne. Cette dernière, enfin, permettrait à son tour de concevoir l'idée d'un point dans le cas où l'on considérerait l'une de ses extrémités sans penser à sa longueur.

Insistons-y bien : revenir à l'expérience, à la sensation, n'implique pas nécessairement le fait de remonter aux idées les plus simples, que seule l'analyse rend susceptibles en réalité d'être découvertes. Comme cela a tout juste été constaté, rien n'empêche que la connaissance commence par des notions complexes si ces dernières s'appuient sur une expérience directe des objets sensibles. Ce ne serait qu'après avoir scruté les différentes perceptions contenues par de telles notions que nous accéderions aux idées plus simples. Condillac est ici explicite :

Il faut remarquer que je ne me borne pas à dire qu'on doit commencer par les idées les plus simples ; mais je dis par les idées les plus simples *que les sens transmettent*, ce que j'ajoute afin qu'on ne les confonde pas avec les notions abstraites, ni avec les principes généraux des philosophes<sup>552</sup>.

Selon l'auteur, nous l'avons vu, la prétention d'aller du fondamentalement simple au complexe caractérise la démarche synthétique. Et cette dernière échoue, pourrait-on aussi dire, en tant qu'elle n'a pas conscience d'introduire, en lieu et place du simple, un surcroît de complexité dont la définition supposément élémentaire se trouve souvent investie d'emblée.

---

<sup>551</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai*, 2<sup>de</sup> partie, sect. II, chap. III, § 34, p. 182.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 182 (souligné par l'auteur).

Immanquablement, l'illusion dont la synthèse est victime à son propre sujet l'empêche de contrôler le principe de cette complexité, ce qui la rend incapable d'identifier – et encore moins d'évacuer – l'erreur.

Bien que les mathématiciens ne soient pas, eux non plus, immunisés contre le danger de s'écarter « du chemin des découvertes<sup>553</sup> », même s'il leur arrive, à eux aussi, de donner la préférence à la synthèse au détriment de l'analyse, c'est pourtant auprès d'eux qu'il faut chercher le remède. C'est en l'occurrence dans les *Éléments d'Algèbre* d'Euler (comportant les *Additions* de Lagrange) que Condillac trouve le modèle de la bonne démarche, celle dont devraient s'inspirer toutes les sciences. Mais comment l'analyse procède-t-elle pratiquement et en quoi consistent cette *grande simplicité* et cette *précision*, tant admirées ?

Pour illustration, Condillac soumet à son lecteur, dans sa *Logique*, l'étude d'un problème mathématique simple. Il s'agit de déterminer la valeur de deux inconnues sur la base de deux équations :

Ayant des jetons dans mes deux mains, si j'en fais passer un de la main droite dans la gauche, j'en aurai autant dans l'une que dans l'autre ; et si j'en fais passer un de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Je vous demande quel est le nombre de jetons que j'ai dans chacune<sup>554</sup>.

L'art de résoudre un tel problème consiste, selon Condillac, en la capacité de rendre les rapports qui existent entre les données aussi sensibles que possible. Il s'agit donc de reformuler le problème (nous voudrions attirer l'attention sur le mot « traduction », employé dans ce contexte) et de lui donner une expression simple : « C'est ainsi que, de traduction en traduction, nous arrivons à l'expression la plus simple de la première donnée<sup>555</sup> », tout comme de la seconde, si l'on procède de la même manière. Nous obtenons de la sorte les deux *équations* suivantes :

La droite moins un égale à la gauche plus un ;  
La droite plus un égale à deux gauches moins deux.

Ces deux énoncés doivent néanmoins être soumis à de nouvelles transformations, car le problème ne peut être résolu si les données connues et inconnues restent mêlées. Il faut donc « transporter les quantités d'un membre [des équations] dans l'autre, sans altérer l'égalité qui est entre eux », de sorte qu'un seul des membres comporte l'une des inconnues, dégagée « des

---

<sup>553</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Logique*, 2<sup>de</sup> partie, ch. VII, p. 404.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 407 (souligné par l'auteur).

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 408.

connues avec lesquelles elle est mêlée<sup>556</sup> ». Seront ainsi substituées aux deux énoncés formulés antérieurement les deux équations suivantes :

La droite égale à la gauche plus deux ;  
La droite égale à deux gauches moins trois.

À partir de là, une troisième équation peut être dégagée :

La gauche plus deux égale à deux gauches moins trois.

Sur la base de cette équation à une seule inconnue, on découvre enfin, et selon toute évidence, que « la gauche » est égale au nombre 5, et « la droite », par conséquent, au nombre 7<sup>557</sup>.

Si Condillac recourt à cet exemple élémentaire, c'est pour indiquer l'endroit où se situe précisément l'avantage de l'analyse en mathématiques. Son utilité découle *uniquement*, affirme-t-il, de ce que l'analyse cherche à atteindre l'expression la plus simple, ce que traduit le fait que le langage mathématique puisse très bien se passer des mots et ne faire appel qu'à un nombre restreint de symboles (Condillac reproduit effectivement le même exercice à partir de la seule notation algébrique). La simplicité – mais nous pouvons aussi dire la *transparence* – de ce langage algébrique, à son tour, fait apercevoir

...d'une manière sensible comment les jugements sont liés les uns aux autres dans un raisonnement. On voit que le dernier n'est renfermé dans le pénultième, le pénultième dans celui qui le précède, et ainsi de suite en remontant, que parce que le dernier est identique avec le pénultième, le pénultième avec celui qui le précède, etc. et l'on reconnaît que cette identité fait toute l'évidence du raisonnement.<sup>558</sup>

Il ne s'agit pourtant pas d'éclairer ni plus ni moins la simplicité du langage mathématique. En réalité, cet exemple lui permet d'ériger l'analyse mathématique en modèle du raisonnement scientifique en tant que tel. Certes, la formulation algébrique du problème et des étapes dont procède sa solution procure à la démonstration mathématique une clarté qu'on ne peut parfois guère espérer en d'autres domaines ; l'usage des mots ne doit toutefois rien changer au fond d'un raisonnement, si ce dernier doit être considéré comme scientifique :

---

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>557</sup> Jacques Derrida, dans *L'Archéologie du frivole*, cite Maine de Biran (première version du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cité lui-même par H. Gouhier dans *Les conversions de Maine de Biran*, p. 88) : « J'avoue que j'ai été très longtemps à chercher en vain le mot de cette énigme *sensation transformée* : et que la décomposition de la faculté de penser, assimilée à celle d'une équation (voyez *La logique*, chap. VII, part. 1 et chap. VIII, part. 2) m'a souvent fatigué l'esprit... » (Jacques Derrida, *L'Archéologie du frivole*, p. 36) J. Derrida lit en cette mésinterprétation, identifiée chez Maine de Biran, du texte de Condillac, un refus (inconscient) de marier le combinatoire avec le génétique.

<sup>558</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Logique*, 2<sup>de</sup> partie, ch. VII, p. 411.

Lorsqu'un raisonnement se développe avec des mots, l'évidence consiste également dans l'identité qui est sensible d'un jugement à l'autre. En effet, la suite des jugements est la même, et il n'y a que l'expression qui change. Il faut seulement remarquer que l'identité s'aperçoit plus facilement lorsqu'on [1]'énonce avec des signes algébriques<sup>559</sup>.

L'analyse *transforme*, elle procède par *identités*. Elle cherche le « simple » par la transformation du complexe ; elle change l'expression de ce dernier (son expression, *rien d'autre* !) jusqu'à ce que puisse être aperçue l'évidence de ses éléments et/ou de ses origines. Or, dans la mesure où le but des opérations transformatives se trouve être celui de dégager l'inconnu à partir de la formule *qui le contient dès sa première position*, la présentation de l'analyse comme une procédure qui, à la différence de la synthèse, « commence toujours bien » se justifie-t-elle encore ? Peut-on passer outre la présence de l'inconnu aux prémices de l'analyse simplement parce qu'il ne s'offre pas facilement à la vue ?

C'est selon toute évidence le traitement réservé à l'inconnu qu'il faut tenir pour discriminatoire de la bonne et la mauvaise méthode : là où la démarche synthétique (dans le sens condillacien) développe l'inconnu en le réitérant, ce dernier constitue au contraire la cible de la démarche analytique qui cherche à le circonscrire et identifier. L'analyse condillacienne se montre ainsi conforme à la démarche analytique typique, selon Jean-Louis Gardies, pour l'Antiquité grecque et la tradition arabo-islamique. L'auteur distingue en elle deux traits caractéristiques que nous venons d'observer chez Condillac :

- 1) la présence manifeste ou latente à la base du raisonnement, dans presque tous les cas, d'une relation d'équivalence, justifiant la possibilité d'inférer l'un quelconque des deux termes extrêmes de ce raisonnement à partir de l'autre ;
- 2) le fait de procéder à l'inverse de la démarche synthétique, c'est-à-dire de partir, s'il s'agit d'un problème, de la supposition que nous en ayons déjà la solution, et, s'il s'agit d'un théorème, de celle que nous en connaissons la vérité<sup>560</sup>.

Ne nous arrêtons pas davantage sur le premier point susmentionné, déjà souligné au moment où nous avons dégagé la règle d'équivalence que le mouvement analytique (correctement réalisé) doit observer, selon Condillac. C'est sur la deuxième partie de notre citation que nous souhaitons à présent attirer l'attention. Le principe qui s'y trouve affirmé, à savoir que la démarche analytique part de la fiction du problème déjà résolu, n'annule-t-il pas précisément la contradiction apparente entre, d'une part, l'affirmation condillacienne selon laquelle l'analyse commence toujours bien (c'est-à-dire par le connu) et, d'autre part, l'exemple du calcul mathématique plus haut reproduit, dans lequel on commence par la position des

---

<sup>559</sup> *Ibid.*

<sup>560</sup> Jean-Louis Gardies, *Qu'est-ce que et pourquoi l'analyse ? Essai de définition*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 20-21.

inconnues ? On peut trouver cette même idée dans la conception classique de l'analyse de Pappus d'Alexandrie (III<sup>e</sup>–IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.) :

L'analyse est la voie qui part de ce qui est cherché, comme s'il était accordé, pour parvenir, par les conséquences qui s'en ensuivent, à quelque chose qui est accordé par la synthèse. Dans l'analyse en effet, supposant ce qui est cherché comme déjà obtenu, nous examinons ce dont il découle et à nouveau les prémisses dont ce dernier procède, jusqu'à ce que nous remontions ainsi à quelque chose qui soit déjà connu ou qui ait fonction de principe<sup>561</sup>.

Après tout, on exigerait difficilement qu'il en soit autrement – si l'analyse ne fait que retravailler un système fermé, son inconnu ne peut pas lui venir « du dehors ». Du mouvement analytique, rien ne se perd, rien n'entre de l'extérieur : la transformation est une opération strictement interne. Or, ces règles de l'équivalence et de l'immanence, ne nous reconduisent-elles pas nécessairement à Rousseau ?

### L'analyse de l'entendement

Nous nous voyons obligé de reporter encore quelque peu le retour à Hobbes et à Rousseau, que Condillac est censé nous aider à distinguer. En effet, un court excursus dans la psychologie condillacienne qui nous permettra, au regard de la conception de l'analyse plus haut exposée, de redistribuer les accents, nous apparaît comme un préalable nécessaire à la transition envisagée. On montrera qu'en réalité, la recherche de l'inconnue caractérise cette démarche de façon moins essentielle que n'y concourt l'élaboration des transformations aux vertus conservatrices.

Les mathématiques représentent pour Condillac, nous l'avons dit, ce fameux point fixe dans l'univers précaire des sciences, point sur lequel on pourrait s'appuyer pour entreprendre sa réforme : elles fournissent en effet aux autres sciences à la fois un exemple de pureté (bien comprises, elles ne se trompent pas et ne peuvent être trompées) et une méthode (en tant que leur démarche analytique permet de voir leur *vérité* avec certitude<sup>562</sup>). C'est ainsi que Condillac se targue d'avoir apporté la rigueur des mathématiques dans la psychologie :

---

<sup>561</sup> Pappus cité dans le même ouvrage, p. 13.

<sup>562</sup> Condillac présente sa démarche comme étant plus radicale que celle de Descartes : il ne suffit pas de *douter* de la véracité des idées toutes faites, il faut *détruire* les idées et procéder à leur reconstruction depuis les sensations. « Descartes a eu raison de penser que, pour arriver à des connoissances certaines, il falloit commencer par rejeter toutes celles que nous croyons avoir acquises ; mais il s'est trompé, lorsqu'il a cru qu'il suffisoit pour cela de les révoquer en doute. Douter si deux et deux font quatre, si l'homme est un animal raisonnable, c'est avoir des idées de deux, de quatre, d'homme, d'animal, et de raisonnable. Le doute laisse donc subsister les idées telles qu'elles sont ; ainsi, nos erreurs venant de ce que nos idées ont été mal faites, il ne les sauroit prévenir. Il peut, pendant un temps, nous faire suspendre nos jugemens ; mais enfin nous ne sortirons d'incertitude qu'en consultant les idées qu'il n'a pas détruites ; et, par conséquent, si elles sont vagues, et mal déterminées, elles nous égarent comme auparavant. Le doute de Descartes est donc inutile. » (Étienne Bonnot de Condillac, *Essai*, 2<sup>nd</sup> partie, sect. II, chap. III, § 33, p. 181–182)



C'est ainsi que nous avons traité la métaphysique, dans la première Partie de cet Ouvrage. Nous n'avons, par exemple, expliqué la génération des facultés de l'ame que parce que nous avons vu qu'elles sont toutes identiques avec la faculté de sentir ; & nos raisonnemens faits avec des mots, sont aussi rigoureusement démontrés que pourroient l'être des raisonnemens faits avec des lettres<sup>563</sup>.

La question de savoir *quelle est l'origine et la génération des facultés de l'entendement humain* peut toutefois tromper en ce que le problème qu'elle pose tient à ce qui appartient en réalité à la méthode analytique comme procédé, à savoir la remontée génétique. Disons alors que le choix de cette formulation s'explique par la volonté de signaler qu'un problème de connaissance (ici la connaissance de l'entendement) équivaut, selon Condillac, à un problème de composition. Ainsi, rendre compte de l'entendement, c'est lui donner la forme d'un problème à résoudre, car « connaître » est ici « décomposer » et, dans un deuxième temps, passer l'épreuve de la « fondation », qui consiste à *chercher un accès au terrain de l'évidence* qui est pour Condillac celui de la *sensation*.

Pourtant, c'est en vain que la *Logique* présente la démarche suivie dans sa philosophie de l'entendement comme identique à celle qui fait aboutir nos calculs. Il s'agissait d'abord, dit Condillac, de donner à la question une formulation telle que ses « données » s'y montrent de manière « explicite et distincte<sup>564</sup> ». L'idée de l'entendement étant une idée complexe – le fait que des « facultés » lui soient attribuées le signale d'ailleurs dès la formulation du problème –, la toute première étape consisterait en sa décomposition immédiate. Les « facultés de l'entendement humain » deviennent ainsi l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination, le raisonnement, la faculté de sentir, données partielles (car toujours pas simples) qui correspondraient aux éléments connus du problème à résoudre, alors que l'origine et la génération en seraient les inconnues<sup>565</sup>. Or comment *dégager* ces dernières ? Nous l'avons vu, c'est en isolant les inconnues que l'on a pu, dans notre exemple mathématique, leur attribuer finalement des valeurs concrètes. Déterminer l'inconnue, cela signifie bien la trouver parmi les données : pour Condillac, une vérité qu'on ne connaît pas se découvre toujours dans l'espace des vérités que l'on connaît. Assez curieusement, faire émerger l'inconnue de l'entendement (son « origine » en tout cas) serait un jeu d'enfant :

Or la plus légère observation me fait remarquer que la faculté de sentir est mêlée avec toutes les autres. La sensation est donc l'inconnue que nous avons à dégager, pour découvrir comment elle devient successivement attention, comparaison, jugement, etc.<sup>566</sup>

---

<sup>563</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Logique*, Partie II, chap. VII, p. 133 (selon l'édition originale de 1780 disponible sur Gallica).

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>565</sup> Cf. *ibid.*, p. 139–140.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 140.

Condillac prétend avoir strictement observé la méthode mathématique. Tout comme dans l'exemple illustrant le raisonnement algébrique, il s'agirait pour lui de déterminer la « valeur » des inconnues ( $x$  et  $y$  / l'*origine* de l'entendement). Dans les deux cas, ces inconnues seraient *mêlées* aux données. Dans les deux cas, par ailleurs, il s'agirait de donner à ce qui doit être connu une expression telle que les inconnues puissent être *dégagées* (comme nous l'avons fait dans notre exemple mathématique pour les inconnues « droite » et « gauche », et comme le fait Condillac en « traduisant » la catégorie de l'*entendement* en diverses *facultés* de l'entendement) pour que leur valeur puisse, enfin, être appréciée (la valeur numérique dans le calcul, la valeur empirique dans la connaissance empirique).

Or, l'image que renvoie de la sorte Condillac de sa propre démarche n'est-elle pas truquée ? Sa philosophie de l'esprit ne se présente-t-elle pas en effet d'abord sous la forme d'une entreprise génétique ? Si résoudre une équation mathématique réclame parfois de prodigieux efforts, ceux de Condillac qui cherche l'« élément » psychologique paraissent bien minces lorsque « la plus légère observation » suffit à mettre le doigt sur le bon résultat. En réalité, quand il s'agit de l'entendement, la direction du raisonnement mathématique semble inversée. Est-ce le dogme sensualiste qui intervient dans l'analyse pour invertir sa course ? En dépit de ses allégations, l'auteur ne fait pas montre de s'adonner à la tâche consistant à dégager l'inconnue à partir de la formule mixte dont il s'acquitterait au départ (« l'entendement ») ; de surcroît, la simple « observation » semble épargner à celle-ci toute épreuve qui, sous forme de transformations normées, aurait pour but de déterminer la « valeur » de l'inconnue recherchée. *Au lieu de cela, Condillac se situe d'emblée sur le terrain de la perception et remonte par développement et composition vers les facultés de l'entendement humain qu'il s'est proposé de rechercher.*

La démarche analytique, nous l'avons affirmé avec Jean-Louis Gardies, inverse le procédé synthétique en tant qu'elle part de la supposition que nous sommes déjà en possession de la solution du problème posé. Certes, en tant qu'il développe d'abord l'idée de l'« entendement humain » et énumère ses « facultés » pour ne chercher qu'ensuite leur fondement, Condillac ne semble pas entièrement contrevenir à cette procédure. Il n'en reste pas moins qu'en dehors de la *Logique* – et nous pensons notamment ici à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) mais aussi à son *Traité des sensations* (1754) –, Condillac se montre sans embage procéder par voie synthétique (à laquelle la « solution » du problème procure un *telos*). C'est par la simple perception (des odeurs) que la fameuse statue de Condillac commence

sa vie, statue qui évoluera, petit à petit, vers l'humanité<sup>567</sup>. Et le monde dans lequel son lecteur se voit introduit au début de l'*Essai sur l'origine des connaissances* est à peine plus riche :

Considérons un homme au premier moment de son existence : son âme éprouve d'abord différentes sensations telles que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos : voilà ses premières pensées<sup>568</sup>.

C'est dire que, dans cet « ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain », comme l'annonce son sous-titre, ce premier principe ne tarde guère à être découvert. Ce n'est pas au terme d'un pénible cheminement que la perception se voit révélée derrière les « opérations de l'âme », que le philosophe parviendrait à isoler au cours de son analyse de l'entendement ; bien au contraire, c'est sur elle, la perception, qu'il s'appuie pour « engendrer » les opérations de l'âme (apercevoir, avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, etc.) qui, assemblées, recevront le nom d'« entendement ». Condillac procède-t-il à l'inverse de la coutume des anciens qui omettaient quant à eux d'explicitier le versant synthétique de leur calculs ?

La consultation des textes anciens dont nous disposons montre que, généralement, les auteurs d'une analyse, quand même bien ils ont procédé assez explicitement par équivalence, s'astreignent à fournir, dans un second temps, la réciproque de leur raisonnement, comme pour compléter leur analyse par la synthèse correspondante<sup>569</sup>.

C'est un mouvement de composition que nous observons dans la psychologie de Condillac, ainsi qu'il en allait pour les philosophies politiques des contractualistes<sup>570</sup>. On pourrait penser qu'on se contente, au fond, de varier le choix du moment d'entrer dans une construction théorique qui resterait quant à elle inchangée. Mais, avec lui, tout change : ce n'est plus une inconnue que le recours aux transformations cherche à identifier, c'est l'*erreur*.

## Les fausses routes des Sciences

Avant d'aborder la question de la démarche propre à l'analyse mathématique condillacienne au profit, cette fois, d'une discrimination plus nette entre différentes versions de l'analyse des théoriciens du contrat social, nous aimerions nous arrêter sur un texte rousseauiste à peine

---

<sup>567</sup> « Les connaissances de notre statue bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs. Elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure, ni de rien qui soit hors d'elle, ou hors de ses sensations, que celles de couleur, de son, de saveur. » (Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1984, p. 15)

<sup>568</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai*, 1<sup>ère</sup> partie, sect. I, chap. I, § 3.

<sup>569</sup> Jean-Louis Gardies, *Qu'est-ce que et pourquoi l'analyse ? Essai de définition*, p. 22.

<sup>570</sup> Nous avons consacré un long chapitre à la reconstruction du mouvement proprement analytique dans la partie IV du présent travail (voir chapitre intitulé « De la 'soustraction' : Kant, Rousseau, Hobbes », p. 160–170).

abordé jusque lors, le *Discours sur les sciences et les arts* (1750). C'est à ce texte précisément, aussi célèbre que mystérieux, que Rousseau doit sa réputation d'objecteur racinaire des sciences, qui lui vaudra sa position peu orthodoxe au sein des Lumières. À bien l'interpréter, néanmoins, c'est un Rousseau non plus *contestataire* mais *méfiant* que l'on peut découvrir ici, tout comme l'était Condillac devant les sciences si faillibles à s'exprimer.

Si l'interprétation du premier *Discours* est épineuse, c'est que Rousseau semble apporter une réponse dédoublée à la question dont il accepte les termes choisis par l'Académie de Dijon : *le développement des sciences et des arts a-t-il contribué à l'épuration des mœurs ?* La première partie du *Discours* est radicalement critique, on s'en souvient ; les sciences, les lettres et les arts

étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont [les hommes] sont chargés, étouffent en eux le sentiments de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des Peuples policés. Le besoin éleva les Trônes ; les Sciences et les Arts les ont affermis<sup>571</sup>.

Le ton de la deuxième partie se trouve en revanche beaucoup plus clément, son argumentation plus nuancée. En effet, Rousseau n'y rejette plus les sciences et les arts en bloc, concédant que leur pratique n'est pas nécessairement néfaste ; il ne recommande toutefois l'étude des sciences qu'à « ceux qui se sentiront la force de marcher seuls<sup>572</sup> ». On peut alors se poser la question suivante : comment expliquer l'évolution de la position rousseauiste dans le cours de ce même texte ?

On peut, comme toujours, renier la difficulté. Il est effectivement tentant de faire jouer la deuxième partie du *Discours* sur la première pour en atténuer la radicalité, d'imaginer que la condamnation rousseauiste initialement formulée contre les sciences ne recèle pas toute la vérité et n'expose qu'un aspect bien précis du rapport qu'entretenait Rousseau avec les sciences – rapport bien plus complexe en réalité. Une autre stratégie interprétative consiste, par exemple, en la distinction de deux publics auxquels serait réservée respectivement l'une des deux parties du *Discours*. C'est là l'hypothèse que propose Leo Strauss :

Je suggère donc que, lorsque Rousseau rejette la science comme superflue ou nuisible, il parle comme un vulgaire s'adressant à des hommes vulgaires, et, parlant dans ce registre, il n'exagère pas du tout en rejetant la science absolument. Mais, loin d'être un homme vulgaire, il est un philosophe qui simplement se donne l'apparence d'un homme vulgaire : en tant que philosophe s'adressant à des philosophes, il prend naturellement le parti de la science<sup>573</sup>.

---

<sup>571</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, texte établi et annoté par François Bouchardy, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Gallimard, Paris 1964, p. 7 (ouvrage désormais cité *Discours sur les sciences et les arts*).

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>573</sup> Leo Strauss, « L'intention de Rousseau », in [Collectif], *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 74.

Cette hypothèse lourde, qui pointe du doigt la dualité de la rhétorique rousseauiste, témoigne à sa façon du sentiment de difficulté éprouvée devant le paradoxe : « On ne peut pas nier que Rousseau se contredise », reconnaît L. Strauss<sup>574</sup>. Dans le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Philip Robinson s'engage dans une voie similaire tout en identifiant les deux étapes d'argumentation quelque peu différemment : l'une s'adresserait selon lui à la société dans son ensemble (la recherche de la connaissance serait, pour les savants, une stratégie de distinction), l'autre à un interlocuteur individuel (Rousseau traite alors les savants particuliers avec admiration)<sup>575</sup>. Au premier abord, cette interprétation apparaît certes plus acceptable que celle formulée par Strauss. Elle se heurte bientôt, toutefois, à une difficulté de taille. Rousseau déclare explicitement juger les sciences non pas selon leur usage, mais *en tant que telles*. Voici les mots qui figurent à la charnière de la première et de la deuxième partie du *Discours* :

Quoi ! la probité seroit fille de l'ignorance ? La science et la vertu seroient incompatibles ? Quelles conséquences ne tireroit-on point de ces préjugés ? Mais pour concilier ces contrariétés apparentes, il ne faut qu'examiner de près la vanité et le néant de ces titres orgueilleux qui nous éblouissent, et que nous donnons si gratuitement aux connaissances humaines. *Considérons donc les Sciences et les Arts en eux-mêmes*. Voyons ce qui doit résulter de leur progrès ; et ne balançons plus à convenir de tous les points où nos raisonnemens se trouveront d'accord avec les inductions historiques<sup>576</sup>.

Un jugement trop sévère formulé à l'encontre des sciences et des arts *en eux-mêmes*, voilà d'ailleurs ce que d'Alembert reproche à Rousseau dans son *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Tout en citant Rousseau avec respect, d'Alembert en rejette la thèse. « Il nous siérait mal d'être de son sentiment à la tête d'un ouvrage tel que celui-ci. » Un paragraphe unique suffit à d'Alembert pour lui régler son compte :

Nous ne lui reprocherons point d'avoir confondu la culture de l'esprit avec l'abus qu'on en peut faire ; il nous répondrait sans doute que cet abus en est inséparable : mais nous le prierons d'examiner si la plupart des maux qu'il attribue aux sciences et aux arts ne sont point dus à des causes toutes différentes, dont l'énumération serait ici aussi longue que délicate. Les lettres contribuent certainement à rendre la Société plus aimable ; il serait difficile de prouver que les hommes en sont meilleurs, et la vertu plus commune ; mais c'est un privilège qu'on peut disputer à la morale même. Et pour dire encore plus, faudra-t-il proscrire les lois parce que leur nom sert d'abri à quelques crimes, dont les auteurs seraient punis dans une république de sauvages<sup>577</sup> ?

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>575</sup> Cf. Philip Robinson, entrée « savants », in R. Trousson, F. S. Eigeldinger (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1996, s. 850. Dans l'entrée « Art(s) et littérature », p. 54, nous lisons aussi : « Les fameux paradoxes de Rousseau, sa condamnation des beaux-arts et éloges de nos talents, se dissipent aussitôt que deux perspectives sont distinguées : perspectives phylogénétique et ontogénétique. » Plus proche de nous encore, Anne Deneys-Tunney émet une hypothèse similaire lorsqu'elle lit chez Rousseau une critique de la trop grande expansion de la culture scientifique, qui invite même à la pratique des sciences ceux qui n'y sont qu'insuffisamment préparés. Sur le plan individuel, la science serait en revanche tout à fait méritoire. En tant que telles, dans l'absolu, les sciences ne seraient donc ni bonnes ni mauvaises. Cf. Anne Deneys-Tunney, *Un autre Jean-Jacques Rousseau. Le paradoxe de la technique*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 47.

<sup>576</sup> *Discours sur les sciences et les arts*, p. 16 (c'est nous qui soulignons).

<sup>577</sup> Jean Le Rond D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, introduit et annoté par M. Malherbe, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 143.

Rousseau se tromperait-t-il donc, attribuant aux sciences ce qui ne leur appartiendrait pas en propre ? Nous n'avons pas à en décider ; remarquons simplement que le point contesté par d'Alembert ne se ramène nullement au caractère soit bienfaisant, soit néfaste à attribuer aux sciences selon leur usage (précisément, d'Alembert refuse explicitement cette question de l'abus des sciences), mais bien à leur nature propre, incriminée à tort par Rousseau.

Pour éclairer convenablement l'articulation qui réunit les deux parties du premier *Discours*, commençons par rappeler que la structure du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, analysé plus haut, se subdivise elle aussi en deux parties. Les principes régissant ces ruptures à l'œuvre dans chacun des deux textes nous semblent en effet se correspondre. Nous l'avons vu, le second *Discours* est comme interrompu par une transition conduisant d'une étude de l'homme *en lui-même* (c'est-à-dire du point de vue de son caractère naturel et tel que la raison le découvre) à l'exposition d'une histoire hypothétique, au cours de laquelle la philosophie se substitue à l'histoire empirique. Mais l'ordre articulant l'essentiel et l'accidentel (historique) ne se trouve-t-il pas seulement inversé dans le premier *Discours* ? Ici, les « inductions historiques » de la première partie sont en effet abandonnées au profit d'une seconde partie qui étudie « les Sciences et les Arts en eux-mêmes », et cela afin de voir « ce qui *doit* (nous soulignons) résulter de leur progrès. » N'est-on pas alors en droit d'affirmer que la distinction entre les première et seconde parties du *Discours sur les sciences et les arts* ne tient sans doute pas simplement au ton plus conciliant de cette dernière, mais avant tout au changement de type d'argumentation qui s'y fait jour ? Si Rousseau avait d'abord montré, par le biais d'une « induction » historique, le fait que le développement des sciences et des arts était corrélatif à la déchéance de la société, il restait encore à ce que la réflexion philosophique témoigne de la force de ce prétendu rapport pernicieux.

Faut-il donc imputer aux sciences et aux arts la corruption des mœurs ? Quelle est au juste leur nature ? Qu'offrent-ils à l'homme ? « Que de dangers ! », répond Rousseau :

Que de dangers ! que de fausses routes dans l'investigation des Sciences ? Par combien d'erreurs, mille fois plus dangereuses que la vérité n'est utile, ne faut-il point passer pour arriver à elle ? Le désavantage est visible ; car le faux est susceptible d'une infinité de combinaisons ; mais la vérité n'a qu'une manière d'être. Qui est-ce d'ailleurs, qui la cherche bien sincèrement ? même avec la meilleure volonté, à quelles marques est-on sûr de la reconnoître ? Dans cette foule de sentimens différens, quel sera notre *Criterium* pour en bien juger ? Et ce qui est le plus difficile, si par bonheur nous la trouvons à la fin, qui de nous en saura faire un bon usage<sup>578</sup> ?

Ce passage est tout à fait crucial pour la juste compréhension du premier *Discours*. La distinction de deux parlers rousseauistes, adaptés selon que le destinataire est individuel ou

---

<sup>578</sup> *Discours sur les sciences et les arts*, p. 18.

collectif, nous paraît parfaitement accessoire au regard du problème du *faux* et de l'*incertain* soulevé dans l'extrait ci-dessus rapporté. Afin d'appréhender avec clarté l'opinion que se faisait Rousseau de la science, laissons notre relecture du *Discours sur les sciences et les arts* se faire guider par le *problème de l'erreur*.

### ***Le problème de l'erreur au siècle des Lumières***

L'erreur, le faux, l'illusion, le préjugé – telles sont les catégories fondamentales de l'épistémologie des Lumières. Il est usuel de confier au philosophe de cette époque la tâche de libérer l'homme des erreurs et préjugés tenus responsables de multiples désordres, jusqu'à celui de l'organisation sociale dans son ensemble :

Le mouvement d'idées que nous appelons les Lumières se faisait comme un devoir de libérer les hommes de l'erreur et du préjugé – qui correspondent à des formes du désordre – et l'accomplissement de la vérité et du bien-être humain en tant que formes de l'ordre<sup>579</sup>.

Il convient d'adjoindre à ce propos de Lester G. Crocker, lui-même spécialiste de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, deux importantes thèses développées dans un article exclusivement consacré au problème de la vérité et de l'erreur (mensonge, illusion) à l'âge des Lumières<sup>580</sup> : 1) le signe négatif n'appartient pas inséparablement à l'erreur et au préjugé ; bien au contraire, les Lumières ont été obligés – non sans hésitation parfois – d'imposer leur rejet de l'erreur aux « conservateurs » ; 2) lesdits « conservateurs », protecteurs des vertus inhérentes aux erreurs et aux préjugés contre les « radicaux », étaient eux aussi (et non par hasard) des conservateurs politiques. En effet, pour L. G. Crocker, l'importance qu'acquiert au XVIII<sup>e</sup> siècle le thème de l'erreur et du préjugé, en France notamment, s'explique précisément par son contexte politique.

À l'époque qui nous occupe, soutient L. G. Crocker, la problématique de la vérité et de l'illusion ne se résumait ni à la question de leur origine, ni aux efforts faits pour élaborer des « logiques » destinées à éviter à l'esprit de s'égarer. Si ses enjeux ne tenaient en effet qu'à quelques questions, leur nature ferait néanmoins apparaître l'hésitation suscitée par le statut à attribuer à la non-vérité :

---

<sup>579</sup> Lester G. Crocker (*Diderot's Chaotic Order*, 1974) cité in David Bates, « The Epistemology of Error in Late Enlightenment France », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 29, n° 3, 1996, p. 307 : « The movement of ideas we call the Enlightenment conceived its task as the release of men from error and prejudice – forms of disorder – and as the achievement of truth and human welfare-forms of order. »

<sup>580</sup> Voir Lester G. Crocker, « The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment », *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, n°4, 1953, p. 575–603.

Les questions essentielles n'ont pas été nombreuses. Quelle est la relation entre la vérité et le bonheur ? Toutes les vérités sont-elles utiles et devraient-elles toujours être énoncées ? Tous les mensonges sont-ils néfastes et devraient-ils être réduits à néant ? Enfin, quelle est l'origine du préjugé et de l'erreur et nous dispose-t-elle à pouvoir envisager la possibilité de leur destruction ? Toutes ces questions présentent bien plus que l'intérêt abstrait qui apparaît évidemment ; chacune d'entre elles est à même, selon la réponse qui leur est donnée, de condamner ou de justifier le réseau et l'organisation de l'Ancien Régime<sup>581</sup>.

Certes, le sujet n'est pas nouveau. Mais le XVIII<sup>e</sup> siècle s'attaquerait au problème de l'erreur avec une toute nouvelle ardeur et changerait la façon dont il était abordé par le passé. L. G. Crocker souligne ainsi le fait que les penseurs de cette époque soulevaient essentiellement la question de la vérité et de l'erreur du point de vue de leur *utilité*, et bien moins dans une perspective morale ou religieuse. Selon ses dires, seuls Toussaint et Kant (plus tard) auraient rejeté cette optique pragmatique. Quant aux autres penseurs, ils se seraient rangés soit parmi les « radicaux », lesquels refusaient l'illusion du fait de sa nocivité (Hume, Diderot, Helvétius, Condorcet par exemple), soit parmi les « conservateurs », soulignant au contraire l'utilité de l'illusion, soit encore dans une position intermédiaire qui blâmait l'illusion malfaisante tout en prenant la défense de celle qui pourrait se révéler expédiente (L. G. Crocker songe ici à d'Alembert).

Bien entendu, une telle catégorisation ne prétend en aucun cas présenter les pensées concernées dans le détail, faire acte de « nuance » ; une carte plus circonstanciée du paysage intellectuel, ici envisagé de surplomb, exigerait que cette dernière soit croisée avec d'autres tableaux, construits sur d'autres critères, tenant compte par exemple des différentes théories formulées à propos de l'origine de l'erreur. Cette esquisse n'est pourtant pas sans intérêt. Fort curieusement, L. G. Crocker peine à attribuer, au sein de son catalogue, une place à Rousseau, cité avec Bayle comme celui qui hésite à choisir son camp, voire qui cultive la contradiction :

On peut dire d'un homme, à savoir de Jean-Jacques Rousseau, qu'il a été moins impliqué dans cette controverse générale que déchiré intérieurement<sup>582</sup>.

Avec le *Contrat social*, dans lequel le critère de l'utilité prend le dessus selon L. G. Crocker, la position de Rousseau qui aurait d'abord rejoint le camp de la vérité deviendrait moins nette. Les *Rêveries du Promeneur solitaire* seraient révélatrices de cette ambiguïté, également attribuable à une faiblesse de la raison à laquelle Rousseau préféra l'instinct. Voici comment

---

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 577 : « The essential questions were few in number. What is the relation between truth and happiness? Are all truths useful, and should they be told? Are all falsehoods harmful, and should they be destroyed? What, finally, is the origin of prejudice and error, and does that origin allow us to envisage the possibility of their destruction? All of these questions possess much more than an obvious abstract interest; each one is capable, according to the answer given, of condemning or justifying the web and fabric of the Old Regime. »

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 586 : « One man, Jean-Jacques Rousseau, may be said to have been less involved in the general controversy than torn by it within himself. »



ce dernier prépare sa réponse à la question de savoir *s'il était des cas où l'on puisse tromper innocemment* :

Dans toutes les questions de morale difficiles comme celle-ci, je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma conscience, plutôt que par les lumières de ma raison. Jamais l'instinct moral ne m'a trompé : il a gardé jusqu'ici sa pureté dans mon cœur assez pour que je puisse m'y confier, et s'il se tait quelquefois devant mes passions dans ma conduite, il reprend bien son empire sur elles dans mes souvenirs<sup>583</sup>.

La position que Rousseau défendra après avoir écarté le critère de l'utilité comme celui de l'intention sera peut-être jugée trop libérale par certains : « Mentir sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui n'est pas mentir : ce n'est pas mensonge, c'est fiction. »<sup>584</sup> L'amour pour la vérité, écrit plus loin Rousseau, n'est qu'une « émanation » de l'amour pour la justice ; ainsi, la non-vérité qui ne donne lieu ni au préjudice à autrui, ni à notre propre avantage, ne saurait nous être reprochée. Fort bien. Ne tombons pas toutefois dans le piège que nous tend l'interprétation de L. G. Crocker. Le *mensonge* n'est pas l'*erreur* bien que Rousseau utilise le terme : le texte de la *Quatrième promenade*, socle du jugement de L. G. Crocker, ainsi que la question de la justification potentielle du mensonge, pourraient bien nous égarer. La prétendue ambiguïté rousseauiste s'efface pourtant lorsqu'on retrouve la problématique du savoir que *l'on doit souhaiter correct* – Rousseau ne manifeste a priori pas le moindre doute à ce sujet –, mais dans lequel l'erreur persiste voilée.

« Que de dangers ! que de fausses routes dans l'investigation des Sciences ? » Nous avons déjà cité ces mots qu'il est loisible à présent de mieux apprécier à leur juste valeur : « Par combien d'erreurs, mille fois plus dangereuses que la vérité n'est utile, ne faut-il point passer pour arriver à elle ? (...) Qui est-ce d'ailleurs, qui la cherche bien sincèrement ? même avec la meilleure volonté, à quelles marques est-on sûr de la reconnaître ? » Voilà ce qui suscite la méfiance de Rousseau : la science est un terrain miné car, en quête de la vérité, elle édifie un espace au sein duquel l'erreur n'est identifiable qu'à grand peine (quel sera notre *Criterium*<sup>585</sup>, s'interroge Rousseau, pour en bien juger ?). La réflexion rousseauiste menée sur les sciences comporte ainsi un motif qui s'avèrera déterminant pour le texte dans son ensemble, à savoir la critique de la parure, de l'apparence. Dans l'ordre de la connaissance, Rousseau découvre en effet le même mal qu'il avait d'abord identifié dans l'ordre moral :

---

<sup>583</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*. In : *Œuvres complètes*, vol. I, Éditions Gallimard, Paris, 1959, p. 1028.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 1029.

<sup>585</sup> François Bouchardy, qui a établi et annoté le texte du premier *Discours* pour l'édition de la Pléiade, remarque que l'expression « *Criterium* » constitue un néologisme rousseauiste. La forme française du mot serait postérieure. Cf. *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 1248, note 2.

Qu'il seroit doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure étoit toujours l'image des dispositions du cœur ; si la décence étoit la vertu ; si nos maximes nous servoient de règles ; si la véritable Philosophie étoit inséparable du titre de Philosophe<sup>586</sup> !

Ainsi, c'est à raison que Jean Starobinski affirme que, dans le premier *Discours*, « le paraître et le mal ne font qu'un<sup>587</sup> ». La décadence des mœurs correspond au progrès de l'hypocrisie et avec elle, nous le soulignons, de l'*incertitude* :

On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire : il faudra donc, pour connoître son ami, attendre les grandes occasions, c'est-à-dire, attendre qu'il n'en soit plus tems, puisque c'est pour ces occasions mêmes qu'il eut été essentiel de le connoître<sup>588</sup>.

Or, avec les sciences, on ne sait pas non plus « à quoi l'on a affaire » : le problème de l'erreur est chez Rousseau, et il en va de même chez Condillac ainsi que nous l'avons vu, un problème de sa *reconnaissance*. Condillac, quant à lui, cherchait la solution dans la reconstruction de la langue des sciences, qu'il souhaitait soumettre à l'épreuve de l'analyse. Les idées mal assemblées, auxquelles faisait défaut un enracinement dans la réalité sensible, devaient ainsi pouvoir être identifiées, et la langue scientifique gagner en définitive une plus grande assurance. Au même problème de l'incertitude, c'est une réponse différente que propose le premier *Discours* : à l'encontre des « stériles contemplations<sup>589</sup> », de la « contagion des vaines connaissances<sup>590</sup> » et de l'oisiveté qui produit « si peu d'utilité<sup>591</sup> », Rousseau fait précisément appel à l'*utilité*, censée pouvoir corriger les sciences et les arts coupables d'avoir pris trop de liberté eu égard à la première nature de l'homme. L'utilité, soulignons-le, n'est pourtant pas ici une catégorie pragmatique, mais épistémologique. Certes, l'idée reste à l'état d'ébauche dans ce texte, il s'agit bien plus d'une intuition que d'un véritable plan opératoire. Mais, bien que non reprise dans les travaux rousseauistes ultérieurs, cette proposition n'est pas pour autant négligeable ; considérons-la comme une première tentative de répondre à une situation qui, quant à elle, restera angoissante pour Rousseau : celle de l'*erreur dissimulée*, celle de l'*incertitude*.

### **La société politique comme un espace de non-liberté**

À l'issue des analyses déjà consacrées ici au second *Discours* et au *Contrat social*, affirmer que nous retrouvons le motif de l'*incertitude*, de l'*illusion* et de l'*erreur* dans la philosophie politique

---

<sup>586</sup> *Discours sur les sciences et les arts*, p. 7.

<sup>587</sup> Cf. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 14.

<sup>588</sup> *Discours sur les sciences et les arts*, p. 8.

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 19.

de Rousseau ne peut avoir qu'un effet de rappel. Si nous souhaitons malgré tout nous tourner une fois encore – une dernière fois, en réalité – vers le *Contrat social*, c'est pour montrer le poids de ce problème épistémique, et cela non plus dans le mouvement général de ce dernier texte mais dans son « détail ». Pour une fois, et provisoirement, nous autoriserons la doctrine à éclipser la méthode.

Dans le chapitre III du *Contrat social*, Rousseau soutient que *la volonté générale ne peut jamais errer*. Une fois réintégrée au sein de la problématique de l'erreur et de sa difficile reconnaissance discutée ci-dessus, cette thèse, choquante aux yeux de certains et suite à laquelle beaucoup d'encre a coulé, se trouve selon nous aisément démystifiée.

La proposition selon laquelle « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique<sup>592</sup> », Rousseau la déduirait de la nature à la fois *inaliénable* (livre II, chapitre I) et *indivisible* (livre II, chapitre II) de la souveraineté. À quoi correspondent ces deux propriétés du pouvoir souverain ? Le caractère *inaliénable* de la souveraineté est impliqué par la définition même de cette dernière : en tant qu'elle est l'organe exécutif de la volonté générale, tout écart à la direction que dicte sa vocation, celle du bien commun, revient à l'anéantir. L'*indivisibilité*, quant à elle, peut être attribuée à la souveraineté en deux sens – au regard de son principe et au regard de son référent. Le refus de « diviser » la souveraineté constitue en fait, croyons-nous, une précision apportée à l'interprétation de la nature « générale » qui est celle de la volonté exercée par la souveraineté. Du point de vue de son principe, l'indivisibilité de la souveraineté renvoie au fait que son *sujet* constitue toujours une totalité (à savoir le peuple), et jamais seulement un corps partiel ; autrement dit, il est inadmissible pour Rousseau que la généralité soit obtenue par le biais d'une généralisation ou d'une composition. Mais « générale » est également la volonté qu'exécute le souverain du point de vue de l'*objet* de son exercice : ici, la généralité ne doit pas non plus être confondue avec le caractère illimité de l'autorité, comme si elle pouvait être atteinte par un expansionnisme immodéré (la déclaration de la guerre, l'exercice de la justice, la levée des impôts, etc.). En réalité, la souveraineté trouve son expression propre dans la loi dont la généralité n'est quant à elle pas quantitative mais qualitative (elle ne s'applique pas à tous mais à tout un chacun, et cela indifféremment).

Or, comment déduire du caractère inaliénable et indivisible de la volonté générale l'impossibilité, à la fois pour elle et pour la souveraineté qui en dépend, de s'égarer ? En effet, son concept porte lui-même déjà cette impossibilité : la volonté générale ne peut dévier de son

---

<sup>592</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*, texte établi et annoté par R. Derathé, in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 371 (ouvrage désormais cité *Du Contrat social*).

juste chemin pour cette raison qu'elle perdrait, ce faisant, son identité. Il est significatif que, dans le chapitre dont le titre soulève la question de son aberration, Rousseau manifeste très vite un intérêt marqué pour la question du rapport entre volonté générale et volonté d'un peuple délibérant. On comprend que, désormais, le peuple n'est plus ce sujet abstrait et totalisant (dans la mesure où tout individu y serait inclus), mais bien un rassemblement d'individus sous forme d'un corps législatif (c'est-à-dire un rassemblement empirique). La volonté générale devient ainsi une sorte de ligne de conduite idéale à laquelle peut plus ou moins bien s'identifier la volonté du peuple délibérant qui, *lui*, peut errer :

Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publiques : mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paroît vouloir ce qui est mal<sup>593</sup>.

Le peuple peut se tromper et vouloir le mal ; il peut aussi se conduire comme une simple somme d'individus et faire passer la volonté de tous pour la volonté générale. Bref, si la volonté d'un peuple rassemblé *peut être* une volonté générale, elle ne l'est pas *nécessairement*.

Les commentateurs enclins à rendre compte du caractère inaliénable et indivisible de la volonté générale en termes de cohérence ou de légitimité des éventuels écarts manquent selon nous l'essence de l'idée rousseauiste : car la question posée est bel et bien celle de ce qui est, ou plus précisément de ce qui n'est pas *possible*. Une simple nuance ? Elle nous semble en réalité déterminante vis-à-vis de la direction à suivre par la philosophie politique inspirée de Rousseau<sup>594</sup>. Ne nous attardons pas toutefois sur une problématique quelque peu éloignée de nos préoccupations, pour lesquelles l'essentiel se trouve ailleurs : prenant appui sur cette courte analyse, un rapprochement peut être établi entre le problème de la société politique (celui de la souveraineté et de la volonté générale) et celui de la science (et de sa véracité).

L'écart entre volonté générale et volonté issue de la délibération collective (d'un peuple, des individus formant une société partielle à l'exemple d'une assemblée d'élus, etc.) ne cessera d'occuper l'esprit de Rousseau. Et c'est dans ce contexte qu'il exprime son rejet de l'idée de représentation politique. Pour le philosophe, les parlementaires ne forment qu'une

---

<sup>593</sup> *Du Contrat social*, Livre II, ch. III, p. 371.

<sup>594</sup> Si Rousseau s'inscrit, sur la question de la source de la souveraineté, dans la tradition du droit naturel, il s'en distingue selon Robert Derathé à propos de sa nature : « Admettons cependant qu'un peuple soit assez fou pour se donner un maître et consente, comme le disent les jurisconsultes, à aliéner la souveraineté. Le consentement du peuple ne saurait en aucun cas rendre légitime une convention qui a pour effet de l'anéantir. Il en est du pacte de soumission comme du pacte de l'esclavage. De tels engagements sont nuls parce qu'ils sont absurdes. Il est contre la nature et contre la raison qu'un être quelconque se détruise lui-même. » (Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 264). Il est manifeste qu'en lisant les affirmations de Rousseau relatives au caractère inaliénable et indivisible de la souveraineté comme portant sur la *possibilité* de tels actes, on s'interdit de suivre Derathé : un peuple, même fou, ne pouvant aliéner sa souveraineté, fait nécessairement autre chose en se soumettant inconditionnellement à un maître.

société partielle prompte à établir une volonté seulement particulière (bien que *générale*, si ce seul collectif est pris en compte) :

La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu<sup>595</sup>.

Rousseau se refuse à accepter le fait qu'une assemblée d'élus, et cela indépendamment de la procédure mise en œuvre pour la constituer, puisse représenter le peuple, au sens où sa volonté pourrait être *identifiée* à la volonté du peuple, laquelle est générale<sup>596</sup>. En prenant en compte le contexte historique de cette discussion relative à la question de la représentation politique – c'est-à-dire l'absence de corps représentatifs tels que nous les connaissons aujourd'hui, la corruption des représentants –, la position rousseauiste devient-elle pour nous, comme le soutient R. Derathé, plus compréhensible et moins impérieuse<sup>597</sup> ? Nous proposons de l'aborder dans une autre perspective. Il nous semble en effet plus intéressant de considérer ce débat en accordant toute notre attention à la problématique plus générale de l'*identification* de la volonté générale, ou encore de celle des *technologies d'expression* de cette dernière. Nous nous retrouvons ainsi sur le terrain de la méthodologie politique (ou encore sur celui de l'épistémologie politique, si l'on préfère), dont la tâche consiste à ménager un accès à la volonté générale, tout comme il appartient à la méthodologie scientifique d'assurer un accès à la vérité. On s'en souvient, le rassemblement d'un peuple constitue selon Rousseau la situation la plus propice à l'expression de la volonté générale. Or, si le peuple rassemblé se rapproche du souverain, il ne s'y identifie pas. Ainsi, lorsqu'il est réclamé que tout acte du gouvernement soit ratifié par le peuple<sup>598</sup>, ce n'est pas parce qu'une telle ratification érigerait les décisions prises en lois<sup>599</sup>, mais parce que le recours à la voix du peuple constitue la méthode *la plus efficace* pour la *distinction* des lois et des simples *décrets*.

C'est donc – d'un point de vue formel – le même thème de l'*incertitude* et de la *reconnaissance* que nous identifions à la fois dans le champ de la philosophie politique et dans celui des sciences. Le problème de l'accès à la volonté générale et, en termes plus précis, de

---

<sup>595</sup> *Du Contrat social*, livre III, ch. XV, p. 429.

<sup>596</sup> Rousseau n'exclut pas, bien au contraire, le fait que la volonté d'une telle assemblée se trouve effectivement en accord avec la volonté générale.

<sup>597</sup> Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 269–280.

<sup>598</sup> « Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le Peuple Anglois pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. » (*Du Contrat social*, livre III, ch. XV, p. 430).

<sup>599</sup> Rappelons que les « lois » représentent pour Rousseau des actes authentiques de la volonté générale : « Le Souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des lois, et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le Souverain ne sauroit agir que quand le peuple est assemblé. » (*Du Contrat social*, livre III, ch. XII, p. 425)

son discernement, peut être envisagé comme homologue à celui de la distinction effectuée entre vérité et erreur scientifiques. Et si nous avons pu parler du champ scientifique comme d'un espace susceptible de contenir l'erreur, nous pouvons à présent dire du champ politique, à son tour, qu'il constitue un espace ouvert à la non-liberté qu'implique tout particularisme politique. Dans les deux cas, il s'agit d'espaces d'incertitude à l'intérieur desquels l'homme recherche ce qu'il a quitté auparavant et dans lesquels les problèmes de la vérité et de la liberté se posent avant tout à propos de leur *reconnaissance*<sup>600</sup>.

### **La nature de l'erreur comme instrument de discrimination : Hobbes et Rousseau**

À l'issue de notre excursus au sein des premier et second *Discours*, l'affirmation selon laquelle Rousseau ne craignait pas moins l'erreur que Condillac pourrait-elle encore surprendre ? Nous ne comptons toutefois pas nous arrêter à ce seul constat. Certes, il suffirait de souligner la diversité évidente dont peuvent faire preuve les techniques d'identification de l'erreur, ou plutôt (dans le cas de Rousseau) de son évitement, pour insuffler un nouveau départ à nos réflexions. Mais abandonnons à présent le *thème* de l'erreur, pour l'ériger en *outil d'analyse*.

L'idée maîtresse des quelques paragraphes par lesquels se conclut la présente partie et, avec elle, le second Livre de ce travail consacré au paradigme analytique hobbesien et rousseauiste, est au fond simple et soutient directement notre objectif de discriminer nettement entre les démarches analytiques des deux philosophes. Avec Condillac, nous avons vu à quel point une certaine interprétation du concept d'erreur était associée à la méthode de son identification. La méthode analytique qu'érige Condillac en modèle (l'analyse d'inspiration mathématique) est destinée à faire ses preuves sur différents terrains, elle est envisagée comme instrument d'identification des ruptures à l'œuvre dans la chaîne de la vérité aussi bien que dans celle de l'adéquation sensible. Transdisciplinaire, si l'on veut bien nous accorder le mot, la méthode analytique condillacienne reste pourtant invariable en ce qu'un seul type d'erreur lui reste durablement associé : l'interruption des rapports d'équivalence entre différentes formes de l'objet analysé. D'où la suggestion suivante : pourrait-on envisager de discriminer entre différents types de méthode analytique en caractérisant, pour chacun d'entre eux, une conception singulière de l'erreur à laquelle ils seraient associés ? Les démarches analytiques de Hobbes et de Rousseau pourraient-elles être formellement distinguées par un tel procédé ?

---

<sup>600</sup> Cette lecture pourrait être confortée, nous semble-t-il, par les analyses que développe David W. Bates dans son ouvrage *Enlightenment Aberrations. Error and Revolution in France* (Ithaca and London, Cornell University Press, 2002), voir en particulier le chapitre « 'The General Will Cannot Err': Representation and Truth in Early Revolutionary Political Thought », p. 98–137.

Par rapport à celle qui caractérise l'analyse mathématique mise en avant par Condillac, la *règle de l'équivalence* qu'observe Rousseau dans le second *Discours* et dans le *Contrat social* (voir notre Partie V) constitue, pourrait-on dire, une variante. Certes, l'affirmation selon laquelle le modèle méthodologique condillacien se trouverait réalisé tel quel dans la philosophie rousseauiste serait nécessairement imprudente ; nous venons de voir que Condillac lui-même travaille « activement » avec son archétype méthodologique. Faudrait-il, dans ce contexte, un surplus de précision ? Dira-t-on par exemple à propos du second *Discours*, dans lequel Rousseau investit visiblement tous ses efforts au service du versant compositif de la méthode analytique, que la démarche s'apparente davantage au Condillac de l'*Essai* qu'à celui de *La langue de calcul* ? Devrait-on au contraire éviter d'accoupler les ouvrages de la sorte ? En effet, le modèle mathématique de Condillac n'est pas moins éclairant pour l'étude du second *Discours* dans la mesure où l'*équivalence* y est explicitement mise en relief comme règle de *transformation légitime* et que s'y trouve expressément affirmé le but d'un tel mouvement transformatif, à savoir un effort d'atteindre l'évidence (celle de la validité de l'équation) qu'il s'agit de communiquer à travers les expressions algébriques variées.

L'*erreur* que poursuit une telle analyse, tout comme celle que cette dernière peut commettre dans le cas de sa propre carence, correspond à la *rupture de cette équivalence des expressions*, qui les écarte de leur vocation de « simples » reformulations. C'est le type d'erreur que Rousseau cherche à identifier dans le second *Discours*, c'est d'après nous ce même type d'erreur qui intervient implicitement dans l'argumentation qu'il déploie dans l'*Essai sur l'origine des langues*, et c'est encore lui que Rousseau essaie d'éviter dans le *Contrat social* : voilà pourquoi, dans ce dernier ouvrage, le fait de se pourvoir d'un instrument de discrimination entre *lois* et *décrets* constituait un acte théorique nécessaire, étant donné que seule l'œuvre législative de la volonté générale est susceptible d'assurer l'égalité parmi les hommes, et donc la validité de la transformation qui « a fait » émerger la société politique issue de l'égalité primitive.

L'affirmation selon laquelle Rousseau était un penseur de l'*identité* peut surprendre : ne cherchait-il pas, à la différence de Hobbes, à dresser un portrait de l'homme naturel qui ne devrait rien à notre constitution présente ? Et pourtant, Rousseau nous convainc de ce que l'état de nature « a été » aussi notre monde à nous, ou bien qu'il aurait dû l'être et, en réalité, qu'il pourra l'être si nous nous engageons à reconstruire notre société de sorte qu'elle corresponde à une forme de la nature développée. Certes, chez Rousseau, et il s'agit là d'un choix en (consciente) rupture avec celui que fit Hobbes, l'analyse *aliène* : Rousseau n'autorise pas ses lecteurs à se reconnaître dans un état de nature où nulle place ne leur échoit. Mais, dans la mesure où il définit cet état par les valeurs d'*égalité* et de *liberté* – c'est-à-dire par les

valeurs de l'homme moderne –, il joue double-jeu. Le monde pré-social ainsi dépeint, Rousseau le rend en effet à la fois étranger et désirable à ses lecteurs. C'est à ce désir que répond son récit historicisant –, à la fois en vue de le décevoir par une synthèse qui désenchante (second *Discours*) et de lui donner un espoir par celle qui ne s'égare pas en chemin (*Du Contrat social*).

Ce n'est pas à la même erreur qu'est exposée l'analyse hobbesienne. Aucun jeu d'équivalences n'assure chez cet auteur le lien entre le présent et le passé habité par l'homme libre, dont on rêverait « à nouveau ». C'est alors un tout autre dialogue qui se voit instauré avec les lecteurs : ses démonstrations, Hobbes les fait avec eux et par eux. Il fait entrer ces derniers dans son jeu et leur laisse le soin d'annoncer son résultat. Rousseau taxera Hobbes, nous l'avons vu, d'avoir mal « compté » : son prédécesseur n'aurait pas su entièrement « soustraire » de la société présente l'autorité publique, aboutissant ainsi à un état de nature impur. Sa démonstration en sortirait suspecte de tautologie. Cette critique injuste ne reflète-t-elle pas la différence à l'œuvre entre les conceptions propres à l'analyse rousseauiste et hobbesienne ? « Soustraire » l'État (autorité publique) de la société présente n'impliquait en aucun cas pour ce dernier une quelconque intervention dans la constitution de l'homme auquel, bien au contraire, le lecteur devait pouvoir s'identifier. Cette identification lui est tout à fait essentielle ; c'est grâce à elle que la démonstration hobbesienne de la nécessité de l'État – disons plutôt, de son caractère inévitable – amène encore aujourd'hui les lecteurs de *Léviathan* à se rendre à l'évidence : *c'est pour nous que le Léviathan est nécessaire*<sup>601</sup>. Hobbes ne cherche pas à savoir si la société moderne était historiquement inévitable ; il montre à l'homme civilisé qu'il ne peut pas se passer de l'autorité publique. Sa thèse revient à énoncer le fait que le calcul ne peut s'arrêter à la seule soustraction de l'État : une telle opération n'est que *provisoirement* réalisable, rien n'a la force de stabiliser son résultat qui réclame sa reprise immédiate (sous forme d'une synthèse). Hobbes, insistons-y derechef, est le philosophe de la *nécessité*.

Herbert Spencer, compatriote et disciple inavoué de Hobbes, nous convaincra-t-il de ce que l'erreur consistant en *la rupture de la consécution irrépressible* n'est pas, en réalité, la seule à laquelle l'analyse hobbesienne se trouve exposée ? Nous entrons, avec le troisième Livre initié ici même, sur le terrain de la sociologie classique, laquelle ne ménageait pas sa critique eu égard à la philosophie contractualiste, jugée rationaliste et faussement historique. L'accueil que lui ont réservé Herbert Spencer et Émile Durkheim fera l'objet du premier chapitre de cette nouvelle étape au sein d'une recherche que nous consacrerons plus précisément – il convient de le souligner afin que l'on ne cherche pas en vain, ici, l'examen minutieux et

---

<sup>601</sup> Cette fiction théorique ne trouve-t-elle pas un écho dans la fiction littéraire d'un William Golding ? Cf. William Golding, *Sa Majesté des Mouches*, traduit de l'anglais par Lola Tranec, Paris, Éditions Gallimard, 1983.



comparatif des doctrines socio-politiques – à la destinée réservée au paradigme analytique dans le contexte d'une scientificité nouvelle et moderne.

**LIVRE III**  
**- DE LA DISPARITION -**



## PARTIE VII

### LES SOCIOLOGUES CONTRE HOBBS ET ROUSSEAU

#### Durkheim – Hobbes – Rousseau

« On sent bien, à écouter Durkheim, que l'œuvre de Rousseau est pour lui à la fois une source importante d'inspiration et un objet de débat. »<sup>602</sup> Dans l'ouvrage conséquent qu'il a dédié à Durkheim, Marcel Fournier choisit toutefois de rester succinct à propos du rapport du sociologue français à Rousseau<sup>603</sup>. S'appuyant essentiellement sur « *Le Contrat social* de Rousseau », cours dispensé par Durkheim à l'Université de Bordeaux, M. Fournier présente le philosophe comme « un précurseur et un allié » de ce dernier – fermant ainsi les yeux sur les références aux philosophes contractualistes, nombreuses et bien souvent critiques, qui parsèment les grands textes durkheimiens (*Règles de la méthode sociologique*, *De la division du travail social*). D'après M. Fournier, Rousseau aurait compris cette spécificité du « règne social » que l'œuvre durkheimienne n'eut ensuite de cesse de souligner, et soulevé des questions reprises par cette dernière – celles de l'origine de la société et de la meilleure organisation politique possible. Les affinités entre ces deux penseurs seraient d'ailleurs nombreuses. À tel point que, selon M. Fournier, une seule et unique discorde écornerait ce plan de correspondances tracé en *pointillé*, un différend touchant en l'occurrence au rapport entre société et individu : « Une seule idée oppose Durkheim à Rousseau, à savoir que, aux yeux de Durkheim, la société est antérieure à l'individu. »<sup>604</sup>

Ne cherchons pas si ce qui sépare Durkheim de Rousseau tient effectivement à cette « seule » idée, dont il serait étonnant qu'elle soit « non accompagnée ». Nous renonçons délibérément à dresser ici une liste de continuités et divergences observées entre Durkheim et les philosophes du contrat social – nous ne commenterons dès lors ni celle de M. Fournier, ni celle, plus systématique, qu'établit Steven Lukes dans son « Durkheim », devenu classique<sup>605</sup>.

---

<sup>602</sup> Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858–1917)*, Paris, Fayard, 2007, p. 149.

<sup>603</sup> Tout un langage fuyant demande alors à être développé. Ainsi, Durkheim « s'intéresse » aux questions soulevées par Rousseau, il est « particulièrement attentif » à la manière dont ce dernier analyse la constitution de la société, les concepts fondamentaux de Rousseau l'« interpellent », sa conception vitaliste de la société « frappe son imagination » et il « accorde beaucoup d'importance » aux chapitres du *Contrat social* qui portent sur les lois. Ces expressions, banales certes et associées à des citations censées parler d'elles-mêmes, permettent à M. Fournier, d'éluder toute interprétation. Cf. son résumé du cours consacré par Durkheim à Rousseau, p. 149–155, ou encore son exposé sur Durkheim lecteur d'*Émile*, p. 707–711.

<sup>604</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>605</sup> Selon Lukes, Durkheim reproche aussi bien à Rousseau qu'à Hobbes un individualisme qui se répercute dans sa pensée sous diverses formes. Cf. Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Redwood City, Stanford University Press, 1985, voir en particulier p. 282–288.

Il est vrai que, pour juger du rapport de Durkheim à la tradition contractualiste, le matériau ne manque pas. Il y a d'abord, nous l'avons dit, les références aux philosophes du contrat social, explicites ou moins explicites d'ailleurs, que l'on trouve disséminées dans ses grands ouvrages. Les textes dans lesquels figure une analyse explicite de la pensée des contractualistes procurent une voie d'accès plus confortable encore, à laquelle il est souvent fait recours (à l'examen durkheimien du *Contrat social*, nous ajouterons plus loin la transcription de son cours consacré à Hobbes, tout récemment publié). Enfin, le rapport de Durkheim aux philosophes du contrat social peut être évalué à l'aune de parentés qui ne se livrent pas toujours à l'œil nu – intention profonde des œuvres, architecture des idées ou encore procédés méthodologiques ; ce sont elles qui nous occuperont tout particulièrement.

Dans la célèbre *Structure of Social Action*<sup>606</sup> datée d'il y a presque quatre-vingts ans (1937), Talcott Parsons proposait d'envisager l'œuvre de Durkheim comme une réponse au *problème d'ordre* tel que l'avait formulé Thomas Hobbes. La sociologie durkheimienne s'inscrirait ainsi dans la continuité d'une ancienne problématique et prolongerait ce faisant, par de nouveaux moyens, une tradition philosophico-politique à laquelle la sociologie ne s'opposerait que superficiellement. Au contraire, le fait d'associer de la sorte Durkheim au *problème d'ordre* hobbesien a été dénoncé par Anthony Giddens (en 1972, 1977, puis de nouveau en 1996) pour qui il s'agit là de l'un des quatre grands mythes de l'histoire de la pensée sociale<sup>607</sup>. L'auteur, référence majeure de la sociologie contemporaine, a ainsi paradoxalement rajeuni cette lecture peu orthodoxe de Durkheim, sans sortir toutefois de la querelle en clair vainqueur. Mais après tout, peut-on combattre un mythe autrement que par l'oubli ? Quoiqu'il en soit, l'examen du « débat » Parsons/Giddens constitue un point d'ancrage pour nos recherches subséquentes : il suggérera notamment qu'au-delà des détails sujets à rapprocher ou éloigner Durkheim des contractualistes, nous avons tout à gagner à suivre la piste méthodologique en vue de leur comparaison.

### « Le premier mythe de l'histoire de la sociologie »

Dans son étude « Quatre mythes dans l'histoire de la pensée sociale », A. Giddens soutient que Durkheim ne se sentait guère concerné par le *problème d'ordre* « abstrait » tel que l'exposa

---

<sup>606</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, The Free Press 1949.

<sup>607</sup> Cf. Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson & Co, 1977, p. 208–234, et plus récemment Anthony Giddens, *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*, Cambridge, Polity Press / Blackwell Publishers, 1996, p. 127–153.

Parsons, auteur coupable d'avoir propagé ce « mythe » au sein de la communauté sociologique. Voici le « problème hobbesien d'ordre » rendu par A. Giddens :

Le « problème hobbesien d'ordre » tel que le présente Parsons est de nature très simple. Les désirs des individus (qui se trouvent à l'état de nature) tendent, selon Hobbes, vers une incompatibilité mutuelle. Ainsi les hommes sont-ils entraînés dans une guerre de tous contre tous, ou plutôt, ils y auraient été poussés s'ils n'avaient accepté, en échange d'une protection contre les potentielles attaques des autres hommes, de céder leur liberté réciproque au profit d'un pouvoir souverain<sup>608</sup>.

Ce passage recèle non seulement le problème à résoudre, bien sûr, mais aussi et d'emblée sa solution – laquelle, largement acceptée, n'est pas pour autant pleinement satisfaisante d'après Parsons. C'est de là, explique A. Giddens, que Parsons tire la sympathie avec laquelle il traite les penseurs sociaux du XIX<sup>e</sup> siècle, qui auraient soumis une telle philosophie à un examen critique.

Il convient de préciser qu'Anthony Giddens ne s'attarde pas à savoir si ledit « problème hobbesien d'ordre » s'est effectivement posé à Hobbes, ni même sous quelle forme. À ses yeux, l'enjeu n'est pas historique ; il s'agit plutôt d'évaluer la contribution dudit problème, ainsi formulé, à une meilleure compréhension de ce qu'il considère comme essentiel dans l'œuvre sociologique de Durkheim. Et, sur ce plan, le « problème hobbesien d'ordre » s'avère tout sauf heureux. Le verdict de l'auteur s'appuie d'abord sur un argument indirect : accepter la thèse de Parsons, ce serait s'obliger à accepter aussi toutes sortes de malentendus accumulés dans l'histoire de l'exégèse durkheimienne. Mais il y a plus : en réalité, c'est l'attribution à Durkheim d'une formulation « abstraite » du *problème d'ordre* qui est ici visée. S'il convient effectivement de placer un *problème d'ordre* à l'origine de la pensée durkheimienne, soutient Giddens, c'est alors du problème bien *concret* de l'ordre politique de la France du XIX<sup>e</sup> siècle qu'il doit s'agir. En réalité, Durkheim chercherait à justifier l'État bourgeois français, et cela indépendamment des principes libéraux hérités de la philosophie classique britannique<sup>609</sup>. Autrement dit, il faut replacer Durkheim dans le contexte historique qui fut authentiquement le sien : « Tout comme dans les écrits de Max Weber, le thème principal des travaux de Durkheim ne correspond pas au problème d'« ordre » dans son sens générique mais à la forme d'*autorité* qui serait adaptée à un État industriel moderne. »<sup>610</sup>

---

<sup>608</sup> Anthony Giddens, *In Defence of Sociology*, p. 129: « The 'Hobbesian problem of order', as Parsons presents it, is essentially very simple in character. According to Hobbes, the desires of individuals (in a state of nature) tend to be mutually incompatible. Hence they are involved in a war of all against all – or they would be, if it were not that they cede their mutual liberty to a sovereign power in return for security against potential assaults of others. »

<sup>609</sup> Cf. *ibid.*, p. 150–151.

<sup>610</sup> Cette citation est tirée d'un autre texte consacré à Durkheim, publié pour la première fois en 1971 et repris dans Anthony Giddens, *Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 78–115. Le passage cité se trouve à la page 81 (souligné par l'auteur):

Comme nombre d'autres commentateurs, A. Giddens estime donc que la sociologie de Durkheim s'est directement nourrie des conséquences sociales et politiques des événements de 1789. Cette sociologie émanerait de promesses non tenues par la Révolution qui, au lieu d'instaurer une société libérale et bourgeoise, aurait engendré des ruptures sociales chroniques. Face aux urgences de son temps, la sociologie durkheimienne se préoccuperait donc de bien autre chose que des questions spéculatives du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>611</sup>.

### Le « problème d'ordre » comme épreuve

Dans ce conflit opposant T. Parsons et A. Giddens, comment pourrait-on mettre ce dernier en tort ? On sait en effet combien nombreuses sont, dans l'œuvre de Durkheim, les allusions à l'actualité socio-politique de son temps. A. Giddens encourt néanmoins le reproche de fixer son attention sur une problématique terne, au détriment de celle qu'une bonne lecture de Parsons l'aurait amené à formuler. En réalité, c'est le fait de qualifier le *problème hobbesien d'ordre* comme « abstrait » qui devrait être pour nous source d'étonnement. La citation suivante le soulève ainsi sous un autre jour :

Or, Hobbes est bien loin de s'être contenté de la définition, d'une exactitude sans précédent, des unités fondamentales du système d'action utilitaire. Il est allé jusqu'à inférer le caractère d'un système concret, qui se serait développé si ses unités avaient effectivement été telles qu'il les avait prédéfinies. Il a ainsi rejoint le terrain d'un problème empirique auquel on n'a pas encore été confronté (...), le problème d'*ordre*. Ce problème tel que l'envisagea Hobbes constitue le point d'écueil empirique le plus fondamental pour la pensée utilitariste. Il représentera le fil rouge des débats historiques concernant le système utilitaire et ses résultats<sup>612</sup>.

Chose curieuse, le problème d'ordre qu'A. Giddens jugeait « abstrait » se trouve ici qualifié par Parsons de « concret » et « empirique » : comment expliquer ce contraste ?

Ecartons d'emblée l'hypothèse selon laquelle Parsons interpréterait la fiction historique hobbesienne comme un récit d'événements réellement advenus. Il avance en effet

---

« As in the writings of Max Weber, the problem, not of 'order' in a generic sense, but of the form of *authority* appropriate to a modern industrial state, is the leading theme of Durkheim's work. »

<sup>611</sup> Plus récemment, Jacques Donzelot donnera à cette contextualisation historique une formulation plus radicale encore : il suggère ainsi que c'est dans le but d'apaiser les contradictions entre idéaux républicains et réalité sociale que les concepts de *social* et de *solidarité*, dont tire parti la sociologie naissante, auraient été « inventés ». Concevoir la sociologie naissante comme une « invention stratégique », c'est bien sûr la rattacher à l'actualité politique et sociale encore plus étroitement que ne le fait Anthony Giddens. Cf. Jacques Donzelot, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.

<sup>612</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 91 (souligné par l'auteur) : « But Hobbes went much farther than merely defining with extraordinary precision the basic units of a utilitarian system of action. He went on to deduce the character of the concrete system which would result if its units were in fact as defined. And in so doing he became involved in an empirical problem which has not yet been encountered (...) – the problem of *order*. This problem, in the sense in which Hobbes posed it, constitutes the most fundamental empirical difficulty of utilitarian thought. It will form the main thread of the historical discussion of the utilitarian system and its outcome. »

en toute conscience de ce statut de construction méthodologique que revêt l'état de nature et y discerne même des « expérimentations avec raisonnement logique<sup>613</sup> » peu concernées, au bout du compte, par la conformité de ses étapes avec la réalité historique. En revanche, c'est en tant que le système utilitariste<sup>614</sup> doit mesurer ses résultats à l'aune de la réalité que le problème d'ordre peut être dit « empirique ». Autrement dit, le *problème* d'ordre émane d'une expérience de pensée qui développe l'anthropologie supposée par l'utilitarisme, et cela dans le but de comparer le résultat d'une telle élaboration avec la réalité sociale observée. Tel que lu par Parsons, le problème d'ordre hobbesien équivaut donc à *un test* du paradigme utilitaire. Sur ce terrain, l'utilitarisme hypothèque sa propre crédibilité : s'élever de l'individu à l'ordre social (observé) constitue « un problème ».

Dès lors, admettons qu'A. Giddens étiquète à raison le *problème d'ordre* comme étant « abstrait », en tant qu'il observe Hobbes employer ses efforts à *construire* l'ordre social à partir d'individus rationnels, unique point de départ tangible de l'utilitarisme. Reste que ce « problème » est tout aussi « concret » et « empirique », dans la mesure où la pensée utilitariste doit se mesurer à l'incontestable réalité de l'ordre social ; de ce fait brut, elle est donc tenue de proposer un modèle satisfaisant, ce qu'elle exécute en entreprenant sa *reconstruction* rationnelle.

Ainsi, dire de Durkheim qu'il récupère le *problème d'ordre* tel que défini par Hobbes, c'est affirmer qu'il fait sienne une stratégie (re)constructiviste (« expérimentale » si l'on préfère, puisqu'il s'agit d'une expérience mentale) pour mettre à l'épreuve la position utilitariste. Et telle est effectivement la démarche que Parsons croit discerner derrière la critique qu'adresse Durkheim à la sociologie spencérienne. Par l'intermédiaire de Herbert Spencer, Durkheim s'attaquerait en effet à l'utilitarisme sur deux fronts, dénonçant en chacun d'entre eux une incapacité à rendre compte (c'est-à-dire : à reconstruire) de la réalité sociale : 1) l'utilitarisme est mis à mal lors même qu'il tente d'expliquer les rapports contractuels entre individus, point sur lequel il ne cesse pourtant d'insister. Ici, la critique de Durkheim se résume à une formule désormais célèbre : « (T)out n'est pas contractuel dans le contrat. »<sup>615</sup> L'objection serait dévastatrice : les rapports contractuels présupposeraient en effet déjà, selon Durkheim, ce qu'ils sont censés expliquer. 2) La seconde critique émise ne viserait pas quant à elle la justesse du raisonnement utilitariste mais ses conclusions. Admettons que les contrats puissent être conclus tels que décrits par l'utilitarisme ; les engagements consécutifs seraient-

---

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>614</sup> Nous employons ici le terme « utilitarisme » (et ses dérivés) dans le sens parsonsiens, qui est d'abord épistémologique : la pensée utilitariste place un individu rationnel à la base de ses explications (par rapport à ses objectifs). Cf. *ibid.*, p. 51–60.

<sup>615</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, p. 189.



ils alors aptes à assurer un ordre social durable ? Selon Durkheim, la généralisation des rapports contractuels ne suffit pas à elle seule à transformer une simple agrégation d'individus en société, car « toute harmonie d'intérêts recèle un conflit latent ou simplement ajourné<sup>616</sup> ». L'échange ne suffit pas à faire sortir les individus de l'état de nature, qui est aussi l'état de guerre<sup>617</sup>. Or, écrit Parsons, « de nos jours, la vie sociale n'est pas une guerre<sup>618</sup> ». Tout compte fait, confronté à la réalité sociale présente, l'utilitarisme fait long feu.

### Spencer, disciple hobbesien ?

Le fait de renvoyer Spencer et Hobbes dos à dos peut surprendre. Ne trouve-t-on pas déclaré, à la fois dans *De la division du travail social*<sup>619</sup> et dans *Les Règles de la méthode sociologique*<sup>620</sup>, l'état d'opposition dans lequel se trouveraient la théorie du contrat social et l'économisme de Spencer ? Durkheim concède certes une part de validité à chacune de ces pensées : c'est avec raison que Spencer chercherait dans la division du travail (qui est condition de l'échange) le principe fondateur de cohésion sociale de nos sociétés modernes ; les philosophes du contrat social mettraient à juste titre l'accent sur la vertu sociale de la contrainte. Réunir Spencer et le contractualisme s'avérerait néanmoins irréalisable :

L'hypothèse d'un contrat social est (...) incompatible avec le principe de la division du travail. À force d'accorder plus d'importance à la division du travail, on est poussé à abandonner toujours plus complètement le postulat de Rousseau<sup>621</sup>.

Le conflit qui oppose ces deux hypothèses semble insurmontable, ce qu'affirment, dans la *Division du travail social*, deux arguments de force inégale. Tout d'abord, les postulats psychologiques qui leur seraient sous-jacents mèneraient au conflit : alors que la division du travail s'appuie sur la différenciation sociale, c'est-à-dire sur l'individualisation des consciences, l'idée d'une société fondée par le contrat implique l'identité des consciences. L'antagonisme entre l'hypothèse contractualiste et celle de la division du travail serait plus puissant encore au moment d'expliquer la genèse de la société : un acte effectué consciemment pour les contractualistes, une création spontanée pour les évolutionnistes parmi lesquels Spencer s'illustre tout particulièrement :

---

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>617</sup> Parsons remarque que Durkheim utilise dans ce contexte le terme de « guerre », potentielle allusion à Hobbes. Cf. *ibid.*, p. 181.

<sup>618</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 314.

<sup>619</sup> Cf. Émile Durkheim, *De la division du travail social*. Livre I, chap. VII, partie I.

<sup>620</sup> Cf. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*. Chap. V, partie IV.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 178.

[Spencer] estime que la vie sociale, comme toute vie en général, ne peut s'organiser naturellement que par une adaptation inconsciente et spontanée, sous la pression immédiate des besoins et non d'après un plan médité de l'intelligence réfléchie. Il ne songe donc pas que les sociétés supérieures puissent se construire d'après un programme solennellement débattu<sup>622</sup>.

La société résulte de la croissance et non pas d'une fabrication, écrit effectivement Spencer dans le dernier chapitre des « Institutions professionnelles » (Partie VII des *Principes de sociologie*)<sup>623</sup>. La sociologie qu'il élabore semble ainsi directement s'opposer, et cela dans ses principes mêmes, à un contractualisme par trop idéaliste. Or, sans hésitation, il charge à nouveau ce dernier, sur un front cette fois ouvertement *politique*.

« La grande superstition de la politique d'autrefois, c'était le droit divin des rois. La grande superstition de la politique d'aujourd'hui, c'est le droit divin des parlements. »<sup>624</sup> Spencer observa avec amertume la confiance que ses contemporains accordaient volontiers aux parlements : sur quelles bases morales le droit de la majorité à accabler les minorités pourrait-il s'appuyer ? Les anciennes monarchies de droit divin, remarque Spencer, trouvaient paradoxalement mieux à défendre semblable pouvoir, illimité, que les démocraties soi-disant modernes. L'impossibilité de restreindre la souveraineté du roi-dieu, ou du souverain considéré comme délégué du Dieu, voilà qui pouvait être soutenu avec la plus grande cohérence. Mais comment justifier semblable franchise dans le cas d'un corps législatif ayant renoncé à toute légitimation par transcendance ?

Dans *L'Individu contre l'État* (1884), c'est précisément sur fond de ce débat orienté sur les limites du pouvoir de la majorité que Spencer commente Hobbes. En tant que théoricien du fondement non-religieux du pouvoir absolu, ce dernier est alors sévèrement jugé et se voit opposer un refus presque complet. La critique émise par Spencer est toutefois très grossière, au point que l'on se demande s'il faut attribuer le déficit de méticulosité ainsi déployé à la conviction spencerienne d'avoir en Hobbes un ennemi facile ou au style volontairement accessible de cet ouvrage, composé de textes parus d'abord séparément dans la *Contemporary Review* (les livraisons du février, avril, mai et juin-juillet 1884). La très similaire légèreté que revêt l'examen de la doctrine du contrat social dans le *Social Statics* (1850), ouvrage de forme

---

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>623</sup> « En présence du fait que l'immense majorité du genre humain adhère avec persistance aux croyances politiques et religieuses, dans lesquelles elle a été élevée ; et en présence du fait ultérieur qu'en rapport avec leur croyances, de quelque manière qu'elles aient été acquises, il s'est bientôt formé des préjugés qui excluent pratiquement toute preuve contraire, il n'y a pas à s'attendre à ce que les exemples qui précèdent, même joints à des exemples similaires donnés antérieurement, suffisent à démontrer à cette majorité que la société est le produit d'un épanouissement [*growth*], et non pas un acte de fabrication, et qu'elle a ses lois d'évolution. » (Herbert Spencer, *Les institutions professionnelles et industrielles. Fin des Principes de sociologie*, traduit par Henry de Varigny, Paris, Guillomin et C<sup>ie</sup>, 1898, p. 170)

<sup>624</sup> Herbert Spencer, *L'Individu contre l'État*, texte établi, annoté et présenté par Pierre Musso. Houilles, Éditions Manucius, 2008, p. 107.

plus « académique », nous oriente davantage vers la première hypothèse : tout semble indiquer qu'aux yeux de Spencer, le fond des philosophies du contrat social ait manqué d'épaisseur<sup>625</sup>. Si l'examen détaillé du bien-fondé (ou des faiblesses) inhérent(es) aux critiques que Spencer oppose à Hobbes et Rousseau ne présente qu'une valeur très relative pour le présent travail, observer la détermination et l'énergie mises en œuvre pour se démarquer d'une tradition intellectuelle qu'il juge politiquement si pernicieuse n'est en revanche pas sans intérêt dans notre contexte.

Acceptons, écrit Spencer sans conviction, certaines suppositions constitutives de la philosophie politique hobbesienne : admettons d'abord que l'état de nature corresponde à une guerre généralisée, en dépit de l'évidence qu'« il existe des sociétés non civilisées où, 'sans une autorité commune qui les maintienne dans la crainte', règne une paix plus profonde et une plus grande harmonie que dans les sociétés où cette autorité existe<sup>626</sup> ». Admettons encore que le gouvernement naisse du désir de consolider un ordre constamment menacé, et cela tout en sachant par le biais de l'expérience historique que c'est plutôt la guerre qui sous-tend le recours aux chefs. Accordons enfin à Hobbes le fait que les hommes, en conflit permanent, soient sortis de leur état de guerre chronique par un contrat et se trouvent liés par ce dernier d'une façon héréditaire. Si tout cela s'avère pour Spencer fort douteux, le pire reste à venir avec les conclusions que Hobbes tire de ces « données ». Le premier cite en effet le passage de *Léviathan* dans lequel Hobbes réserve la notion de *justice* au seul état civil (*l'injustice* se trouvant quant à elle assimilée à la non-exécution du contrat original) et ne cache pas l'indignation qu'il lui inspire. L'idée selon laquelle le sentiment de justice, et plus précisément celui d'obligation, dépendrait de l'établissement préalable d'un pouvoir surplombant lui apparaît tout bonnement inadmissible :

Les hommes, à l'époque de Hobbes, étaient-ils réellement assez pervers pour justifier son hypothèse qu'aucun d'eux n'exécuterait le contrat par lequel il s'est lié, en l'absence d'un pouvoir coercitif et de la crainte d'un châtement ? De nos jours « les qualifications de juste et d'injuste peuvent être appliquées » même si l'on ne reconnaît aucun pouvoir coercitif. Parmi mes amis, je pourrais en citer une demi-douzaine qui, j'en ai la conviction, seraient fidèles à leurs engagements sans qu'il fût nécessaire de les menacer d'un châtement, et pour qui les obligations seraient aussi impératives en l'absence d'un pouvoir coercitif qu'en sa présence<sup>627</sup>.

Si cet appel aux bons amis peut faire sourire, rappelons que Hobbes ne dédaignait pas non plus, dans *Léviathan*, de recourir à l'expérience de la vie de tous les jours, et cela dans le but d'appuyer son anthropologie « historique » peu réjouissante (nous pensons ici au passage déjà

---

<sup>625</sup> Voir *infra*.

<sup>626</sup> Herbert Spencer, *L'Individu contre l'État*, p. 108–109.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 109.

cité du chapitre XIII dans lequel Hobbes remarque qu'aujourd'hui encore, et en dépit de la protection des lois et des gardiens de paix, nous voyageons armés et verrouillons nos maisons)<sup>628</sup>. C'est précisément en tant que réponse à Hobbes qu'il convient d'envisager cet argument spencérien, naïf au premier abord mais tout à fait révélateur dès que l'on a en tête l'identité de son adversaire. Hobbes souhaitait prouver l'incohérence des « optimistes » ; tout méfiants qu'ils sont vis-à-vis des hommes, de leurs proches y compris, alors même que la force publique protège leurs droits, d'où tirent-ils leur assurance touchant à la bonté de l'homme « primitif » ? Lorsqu'il fait appel à un contre-exemple, Spencer pourrait être soupçonné d'ignorance, de n'avoir pas vu en l'occurrence que Hobbes développait là une véritable archéologie de la *justice* et non une discussion touchant à la « spontanéité » de son accomplissement ou, au contraire, à son caractère nécessairement forcé ; mais ne répond-il pas davantage aux étatistes hobbésiens que *les hommes ne sont plus ce qu'ils étaient* ?<sup>629</sup>

Il serait aisé de lire le passage ci-dessus cité comme un reflet de la sociologie générale spencérienne, souvent dite individualiste. C'est d'ailleurs sur ce plan microsociologique (celui des conditions de possibilité de l'échange protégé par la réciprocité des obligations) que Durkheim s'en prend à Spencer, lui rappelant que *tout n'est pas contractuel dans le contrat*. Dans le texte qui nous occupe ici, il s'agit toutefois pour Spencer de mettre en lumière l'incongruité des conséquences *politiques* à tirer de la construction hobbésienne. De la nécessité d'un pouvoir extérieur, Hobbes (tout comme Rousseau, au demeurant) déduirait – d'une façon d'après lui tout à fait injustifiée – un État tout-puissant :

Evidemment, il faut admettre que l'hypothèse d'un contrat social, soit sous la forme adoptée par Hobbes, soit sous la forme conçue par Rousseau, manque de fondement. Bien plus, il faut admettre que, même un tel contrat eût-il été une fois conclu, il ne pourrait lier les descendants de ceux qui l'ont conclu. En outre, si quelqu'un dit qu'en absence de ces limitations de pouvoir que pourrait impliquer un acte d'association il n'y a rien qui empêche une majorité d'imposer par force sa volonté à une minorité, il faut donner son assentiment à la condition toutefois d'y joindre ce commentaire que, si la force supérieure de la majorité lui sert de justification, la force supérieure d'un despote appuyé par une armée suffisante est également justifiée ; mais nous nous écartons de notre problème<sup>630</sup>.

<sup>628</sup> Cf. Thomas Hobbes, *Léviathan*, ch. XIII, p. 125, cité par nous à la page 150–151.

<sup>629</sup> La nature humaine n'est pas immuable selon Spencer. Non seulement l'homme s'adapte aux conditions de son existence, mais son caractère est susceptible de modifications et conditionne lui-même la nature de sa vie en société. La position de Spencer est constante sur cette question : l'homme change avec la société qu'il habite et, réciproquement, la société s'organise en fonction du caractère de l'homme. Citons, pour illustration, les mots que l'on trouve à la fin de la troisième partie des *Principes de sociologie* (« Les relations domestiques ») : « Il existe un rapport nécessaire entre la nature de l'unité sociale et la nature de l'agrégat social ; ces deux natures agissent et réagissent l'une sur l'autre ; il en est de même dans l'organisation domestique et dans l'organisation politique. Les idées et les sentiments qui rendent possible une phase plus avancée de la vie sociale impliquent une phase antérieure où l'expérience et l'éducation les ont fixés ; celle-ci, à son tour, en suppose une autre, et ainsi de suite jusqu'au commencement. » (Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, tome II, traduit de l'anglais par E. Cazelles et J. Gerschel, Librairie Germer Baillière, Paris, 1879, § 336, p. 403)

<sup>630</sup> Herbert Spencer, *L'Individu contre l'État*, p. 113.

La première partie de la critique spencérienne (celle qui s'attaquait à la toute-puissance de la majorité) prend ici tout son sens : l'inflation de l'État découle naturellement de l'idée que ce dernier devrait se porter garant de tout commerce entre les hommes (donc de la mise à exécution des articles de tout contrat entre individus). Récuser cette thèse permet en revanche de circonscrire l'État, et cela en limitant sa marge d'autorité sur les fonctions dont on est prêt à l'investir. L'adoption d'une mesure supplémentaire est cependant nécessaire : pour *maintenir* l'État dans ces limites, pour ne pas ouvrir la porte à un débordement incontrôlé, il faut refuser le prétendu droit de la majorité, toujours susceptible de décider d'une nouvelle extension de l'État au détriment de ses opposants. C'est de là que proviennent les réflexions de Spencer à propos des « contrats d'association » par lesquels les hommes s'unissent en se proposant d'atteindre, à l'aide des ressources mises en partage, un but commun. Expressément délimité, ledit but commun ne pourrait pas, selon Spencer, être *légitimement* abandonné au profit d'un autre par la seule volonté du plus grand nombre :

Supposons que, dans l'assemblée générale d'une société philanthropique, on ait résolu que l'association non seulement soulagerait les pauvres, mais emploierait encore des prédicateurs à combattre le papisme en Angleterre. Les souscripteurs Catholiques, ralliés au groupe dans des vues de charité, peuvent-elles être légitimement appliquées à ce but<sup>631</sup> ?

Spencer propose d'autres exemples du même type (celui des membres d'un comité de bibliothèque qui déciderait majoritairement d'investir les fonds disponibles dans l'exercice du tir, jugé dorénavant plus important que la lecture ; celui d'une société de francs-tenanciers qui déciderait majoritairement, là encore, qu'au lieu d'exploiter les mines d'or, les fonds seraient dépensés à équiper un vaisseau affecté au transport lucratif des immigrants australiens) et cela pour démontrer que, *de fait*, le principe de la majorité n'a pas figure d'absolu et que, dans bien des situations ordinaires de la vie « politique », un tel principe ne manque pas d'être perçu comme clairement abusif.

Le spectre de l'État oppresseur, voilà tout ce que Spencer semble avoir retenu des théories contractualistes, manifestement lues avec une concentration quelque peu relâchée. Dans *L'Individu contre L'État*, il reprend en effet presque à l'identique la stratégie d'attaque mobilisée trente ans auparavant dans *Social Statics*<sup>632</sup>. Or, le fait que la critique formulée en cet ouvrage tardif vise cette fois plus Rousseau que Hobbes ne revêt que peu d'importance ; elle s'ancre en effet dans le même contexte politique et se voit conduite à l'aide d'une « batterie d'objections fatales » censée démontrer tout un enchaînement d'erreurs commises (le caractère

---

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 110. Spencer reprend ici un extrait de son article « Railway Morals and Railway Policy » (*Edinburgh Review*, octobre 1854).

<sup>632</sup> Herbert Spencer, *Social Statics, or The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*, London, John Chapman, 1851.

gratuit de cette supposition selon laquelle le gouvernement doit être soumis à l'autorité d'un contrat ; le caractère douteux propre à l'existence historique d'un tel contrat ; même en admettant l'existence de ce dernier, son inefficacité ; son hérédité problématique)<sup>633</sup>. Somme toute, Spencer stigmatise Rousseau, après Hobbes, d'être le représentant de philosophies politiques incapables de s'être pleinement émancipées des anciennes théories politico-théologiques. L'immanence aurait certes remplacé la transcendance, mais le caractère sacré de la souveraineté serait quant à lui resté inébranlable. Bien que « démocratisé », le despotisme n'aurait rien perdu de son ancienne force :

C'est uniquement en gardant à l'esprit le fait que les gens, en tant qu'une théorie d'un certain type leur est utile, acceptent n'importe quelle absurdité faite d'avoir une meilleure option, que nous pouvons comprendre pourquoi la doctrine du contrat social de Rousseau a pu être si largement reçue. Ce fait rappelé, la croyance en une doctrine de ce type devient compréhensible<sup>634</sup>.

Compréhensible peut-être, mais étrange tout de même. Spencer trouve une fois encore l'occasion de nous faire partager sa consternation : une théorie telle que celle de Rousseau peut satisfaire les gens simples (*the unthinking*), cela peut s'expliquer ; mais, les hommes éduqués, par quoi sont-ils aveuglés ?

### **L'inavouable contractualisme de Herbert Spencer**

Peut-on encore douter, à présent, de l'hostilité qu'inspira la philosophie politique d'un Hobbes ou d'un Rousseau, idéaliste et étatiste, sinon totalitaire, à la sociologie spencérienne ? Dans ces conditions, que dire du rapprochement que risqua Parsons entre Spencer et Hobbes dans le contexte où, rappelons-le, il cherchait à démontrer que Durkheim avait repris à son compte le problème d'ordre hobbesien ? Ne constitue-t-il la preuve flagrante du caractère illusoire d'une telle construction ? Dans l'histoire de la sociologie, bien des auteurs se sont empressés de corriger Spencer ; un courage plus rare est toutefois requis de la part de celui qui entendrait remettre en question son franc-parler.

Selon John W. Gough<sup>635</sup>, la critique virulente à laquelle Spencer soumet, dans *L'Individu contre l'État*, la doctrine politique de Hobbes (et dans un deuxième temps, nous

---

<sup>633</sup> Cf. *ibid.*, p. 200–202.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 200: « It is only by bearing in mind that a theory of some kind being needful for men they will espouse any absurdity in default of something better, that we can understand how Rousseau's doctrine of Social Contract ever came to be so widely received. This fact remembered, however, the belief in such a doctrine becomes comprehensible. »

<sup>635</sup> John W. Gough, *The Contract Theory. A Critical Study of its Development*, Oxford, Oxford University Press, 1936 ; voir en particulier chapitre XIII (« Survivals and Revivals in the Nineteenth Century »), p. 190–208.

l'avons vu, celle de Rousseau) ne doit pas cacher son « contractualisme fondamental ». L'individualisme conduit Spencer à considérer l'État comme un large partenariat entre individus qui, faute de se soumettre *sans réserve* à l'autorité publique, décident néanmoins de s'unir les uns aux autres dans la perspective des avantages qu'une telle coopération génère. Une telle vision de l'État implique selon J. W. Gough une sorte d'anarchisme, exprimé d'ailleurs sans ambages dans le chapitre de *Social Statics* que Spencer consacre à la problématique du « droit d'ignorer l'État<sup>636</sup> ». Cette conception individualiste de l'État sur laquelle J. W. Gough attire l'attention, le passage suivant l'exprime sans détour :

Le gouvernement étant simplement un agent employé en commun par un certain nombre d'individus pour leur assurer des avantages déterminés, la nature même du rapport implique qu'il appartient à chacun de dire s'il veut ou non employer un tel agent. Si l'un d'entre eux décide d'ignorer cette confédération de sûreté mutuelle, il n'y a rien à dire, excepté qu'il perd tout droit à ses bons offices et s'expose au danger de mauvais traitement – une chose qu'il lui est tout à fait loisible de faire s'il s'en accommode<sup>637</sup>.

Pour rester en accord avec semblable individualisme doctrinaire, soutient J. W. Gough, Spencer a été amené à mobiliser non seulement la théorie contractualiste de l'obligation politique, mais aussi la doctrine des droits naturels. Certes, son État ne doit en aucun cas se muer en Léviathan : la sphère d'action doit en être relativement restreinte (et se resserrer de plus en plus à mesure que la société évolue vers un type industriel) et, sur son terrain d'exercice y compris, il ne doit pas exercer son pouvoir sans limites. Tout en refusant l'idée d'un contrat social initiateur de la société, Spencer n'hésite pas, observe J. W. Gough, à imiter le raisonnement des contractualistes : il justifie en effet le principe du gouvernement *limité* de la majorité par un accord hypothétique auquel les citoyens se joindraient de façon unanime. Il en arriverait ainsi à concevoir, sous-jacent aux institutions politiques, un contrat tacite :

Spencer en arrive ainsi, en réalité, à l'idée d'un contrat tacite et souligne qu'en dépit d'un contrat effectivement conclu, une relation contractuelle est bien sous-entendue dans l'institution du gouvernement. Il a été conduit vers cette position, tout comme la plupart des contractualistes, par son individualisme fondamental. Au fond, la question qui se pose est celle, dit-il, de savoir si « les droits de la communauté sont universellement valables contre l'individu, ou alors est-ce que l'individu possède certains droits valables contre la communauté ? » Si rien d'autre, il est ainsi amené à révéler sa croyance en « droits naturels » qu'il défend contre leurs critiques<sup>638</sup>.

---

<sup>636</sup> Cf. Herbert Spencer, *Social Statics*, Part III, ch. XIX : « The Right to Ignore the State », p. 206–216. Il n'est pas sans intérêt d'observer que ce dernier a été publié une nouvelle fois en France en 1923 sous forme d'un tiré-à-part, et cela par les soins du *Groupe de la propagande par la brochure* à partir d'une édition anglaise du journal anarchiste *Freedom*. Voir Herbert Spencer, *Le Droit d'ignorer l'État*, traduit de l'anglais par Manuel Devaldès, Éditions du Groupe de propagande par la Brochure, N°10, octobre 1923.

<sup>637</sup> Herbert Spencer, *Le Droit d'ignorer l'État*, p. 6.

<sup>638</sup> John W. Gough, *The Contract Theory. A Critical Study of its Development*, p. 196 : « Spencer is thus defending in effect the idea of a tacit contract, and urges that though no contract was ever actually made, yet a contractual relationship is implied in the institution of government. He was led to this position, as were most contractarians, by his fundamental individualism: the question at bottom really is, as he says, whether 'the rights of the community are universally valid against the individual, or has the individual some rights which are valid against

Dans la théorie politique anglaise de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, affirme J. W. Gough, cette idée de contrat tacite constituait le dernier vestige du contractualisme. L'hypothèse en était nécessaire même pour les individualistes, obligés qu'ils étaient de trouver une articulation crédible entre la liberté individuelle et le gouvernement.

Était-ce encore trop comme le suggère J. W. Gough, pour qui l'abandon progressif de cet ultime reste de contractualisme s'explique par une prise de conscience : celle que toute tentative de fonder une théorie politique sur l'individualisme était vouée à l'échec<sup>639</sup> ? S'il ne nous appartient pas d'en juger, il est en revanche loisible de souligner cette affinité entre la doctrine politique spencérienne et le contractualisme, que J. W. Gough identifie et que Spencer aurait probablement rechigné à assumer.

Voilà ce qui nous reconduit à Talcott Parsons : l'intuition de ce dernier touchant à l'incompatibilité seulement superficielle qui opposerait le contractualisme et l'évolutionnisme sociologique nous interpelle d'autant plus que cet auteur nous déplace – c'est là, en effet, son grand mérite – sur un plan proprement méthodologique.

Le laconisme avec lequel Parsons expose son interprétation doit être déploré ; pourrait-on se servir de Durkheim afin de préciser son idée fondamentale ? En effet, ce dernier évalue à l'aune d'un critère commun la théorie du contrat social et l'économisme spencérien, à savoir selon leur (in)capacité à fonder une philosophie sociale. Son analyse est de tout premier intérêt : les deux approches n'échoueraient pas seulement à ses yeux du fait de leur semblable impuissance à établir un concept de société réaliste ; cet échec émanerait également d'un seul et même mécanisme.

L'opposition entre *spontanéité* (de l'échange) et *contrat* (c'est-à-dire *contrainte*, pour Hobbes) est secondaire aux yeux de Durkheim. Plus fondamental, il s'agirait là de deux réponses alternatives à un problème commun, en tant que Hobbes comme Spencer s'évertueraient à *s'élever* jusqu'à une unité supérieure (société civile, organisme social) se donnant pour point de départ l'individu. En vain, selon Durkheim. Leur tort commun consiste en ce que l'un et l'autre se contentent d'un *ordre social*, là où fallait atteindre la *société*. En

---

the community?', and so at last he is led to avow his belief in 'natural rights', which he proceeds to defend against their critics. » Harry L. Barnes fait la même observation: « In order to find theoretical justification for the submission of the minority to the majority, Spencer formulated the hypothetical question as to just what type of agreement to co-operate the majority of the citizens would enter into with a considerable degree of unanimity. This reminds one of Rousseau's famous problem of establishing political authority and at the same time preserving the liberty of the individual. » (Harry Elmer Barnes, « Herbert Spencer and the Evolutionary Defense of Individualism », in H. E. Barnes (dir.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1948, p. 127)

<sup>639</sup> Cf. John W. Gough, *The Contract Theory. A Critical Study of its Development*, p. 198.



définitive, les deux auteurs anglais interprètent la sortie de l'homme hors de l'état de nature comme une simple restriction de son égoïsme<sup>640</sup>.

Une fois ce rapprochement entre Spencer et Hobbes établi, l'individualisme systématiquement condamné par Durkheim peut être mieux compris : pour ce dernier, il ne s'agit pas de désavouer une « mauvaise » métaphysique sociale mais de démontrer son inaptitude à rendre effectif ce à quoi elle aspire (un concept de société). Du fait d'avoir choisi une mauvaise méthode de construction, et précisément à cause de l'illusion constructiviste, Spencer, tout comme Hobbes deux siècles avant lui, échoue à saisir *le social*.

Concluons – provisoirement du moins – par un retour au prétendu « premier mythe » de l'histoire de la sociologie. À la différence d'Anthony Giddens, nous jugeons stimulant le fait d'inscrire Durkheim et Hobbes dans le cadre d'une même problématique. Nous nous permettons même d'affirmer que le plus grand mérite de Parsons consiste précisément à avoir posé la question des rapports Durkheim–Spencer–Hobbes sur le plan de la méthodologie. C'est là ce qu'a manqué Giddens, tout à sa stupéfaction du rapprochement établi – *sur le plan de la doctrine* – entre Durkheim et Hobbes, auteurs qu'il sépara quant à lui avec trop de hâte<sup>641</sup>.

### **Hobbes à l'agrégation<sup>642</sup>**

Durant l'année universitaire 1894–1895, c'est-à-dire au moment de la publication des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim dispensa un cours d'agrégation sur la pensée hobbésienne, récemment rendu accessible par les soins de Jean-François Bert sous forme de notes prises par Marcel Mauss<sup>643</sup>. À en croire Mauss, Durkheim était fier de ce cours qui l'amenait à attribuer à Hobbes le mérite d'avoir traité « les faits sociaux comme des choses naturelles qu'il convient

---

<sup>640</sup> La critique de Durkheim va explicitement dans cette direction, lorsqu'il s'attaque à l'analyse idéologique que partageaient les hommes de la Révolution et les « économistes ». Le fait que la société apparaisse comme quelque chose de contre nature, « comme une violence faite à nos penchants les plus fondamentaux, Rousseau l'avoue ou plutôt le proclame ; Bastiat combat Rousseau, mais leur désaccord n'est qu'apparent. L'un et l'autre en effet s'entendent pour voir dans la société telle qu'elle existe réellement avec ses traditions, ses préjugés héréditaires, les limites qu'elle impose à l'individu en pesant sur lui par la voie de l'opinion publique, des mœurs, des coutumes, des lois, etc., quelque chose de factice, d'artificiel, de monstrueux. Sans doutes, disent nos économistes, l'homme est naturellement fait pour la vie sociale, mais ils sous-entendent : pour une vie sociale qui serait absolument différente de celle que nous avons sous nos yeux, où il n'y aurait pas de tradition, pas de passé, où chacun vivrait chez soi sans se préoccuper des autres, où il n'y aurait d'action publique que pour protéger chaque individu contre les empiètements du voisin, etc. » (Émile Durkheim, « Les principes de 1789 et la sociologie », in Émile Durkheim, *La Science sociale et l'action*, introduction et présentation de Jean-Claude Filloux, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 221–222)

<sup>641</sup> En rendant Durkheim à son temps, rappelons-le. Remarquons que Giddens ne se sent pas poussé à faire de même avec Hobbes.

<sup>642</sup> Ce chapitre est une version retravaillée de notre texte : « About Émile Durkheim, Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss », *European Journal of Sociology*, vol. 53, n°3, 2012, p. 452–454.

<sup>643</sup> Émile Durkheim, *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*, édition établie et présentée par Jean-François Bert, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011.

d'étudier comme les autres choses<sup>644</sup> ». Ce petit texte, modeste dans ses ambitions, recèle toutefois davantage.

C'est de façon plutôt scolaire que Durkheim – s'appuyant notamment sur *De Cive* – résume la pensée de Hobbes : remarquons notamment la nette séparation qui isole l'exposé du système hobbésien de son évaluation, d'ailleurs très brève, reléguée à la fin du cours. Selon Durkheim, Hobbes a su se démarquer de ses contemporains sur deux fronts : d'abord sur le plan méthodologique, dans sa volonté d'introduire la rigueur scientifique dans la Politique et la Morale, puis sur le plan de la théorie politique elle-même, de par la description originale qu'elle fournit du rapport régissant lois naturelles et lois civiles.

Durkheim en vient à singulariser Hobbes en le situant entre deux écoles moralistes opposées. La première considère qu'il existe un abîme entre le droit naturel, qui seul présente un caractère proprement moral, et le droit politique, au caractère juridique. Les droits naturels, fondés dans la nature de l'homme telle que considérée abstraitement, seraient distincts des droits civils, simples arrangements utilitaires qui ne doivent pas violer l'ordre naturel, antérieur et justifié par la nature. Au contraire, cette distinction entre deux ordres n'existe pas pour les empiristes utilitaires, seconde des deux écoles moralistes : la Morale et l'État reposent sur le même principe, celui de l'utilité individuelle. Avec la substitution de l'homme empirique à l'homme abstrait et à son essence naturelle, il n'y a plus de solution de continuité entre état de nature et état civil. Hobbes occuperait quant à lui une tierce position. Tel que l'interprète Durkheim, ce dernier soutiendrait que les droits naturels ne prévalent pas sur les droits civils, qui prolongent les premiers au lieu de les menacer :

Les unes [lois naturelles] sont assez indéterminées pour pouvoir, sans cesser d'être elles-mêmes, se plier à la diversité des circonstances, et d'autre part les déterminations qu'elles reçoivent ainsi, étant déduites du principe même sur lequel elles reposent, ne peuvent pas les froisser. Le droit est le côté externe de la Morale, la Morale le côté interne du droit<sup>645</sup>.

Et pourtant, cette continuité (celle qui existe entre lois naturelles et lois positives, lesquelles dérivent des premières en fonction de la « diversité des circonstances ») n'implique pas qu'une réduction serait possible. Selon Durkheim, Hobbes a su reconnaître la spécificité de l'ordre social. Or, c'est précisément là que sa pensée deviendrait contradictoire : « Car lui aussi, c'est de l'individu qu'il part. En principe, c'est de l'individu que dérive la réalité collective. Mais alors comment peut-elle le surpasser à ce point ? »<sup>646</sup>

---

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>645</sup> *Ibid.* Rappelons que Durkheim lui-même défendra cette position dans la *Division du travail social*, où il érigeria le droit en symbole de la solidarité (qui est la Morale).

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 59.

Au final, Durkheim éprouve une certaine déception devant un auteur qui se serait arrêté au seuil de son heureuse aperception, ou plus exactement qui ne se serait pas laissé interrompre – à tort – par la contradiction entre son intelligence pré-sociologique et son adhésion à l'individualisme méthodologique.

Pour autant, l'intérêt de ce texte ne s'épuise pas, comme semble le suggérer Jean-François Bert, en ce qu'il illustrerait « parfaitement la manière dont Durkheim entend articuler réflexion philosophique et analyse sociologique<sup>647</sup> » lorsqu'un objet de recherche « essentiel » passe des mains de l'une dans celles de l'autre. J.-F. Bert déclare à raison que cette lecture de Hobbes met l'accent sur les questions politiques et morales au détriment des questions méthodologiques ou théoriques. Mais plutôt que de suivre le cours des développements durkheimiens, n'est-ce pas ledit choix qui devrait attirer l'attention ? C'est dans la seule optique épistémologique, croyons-nous, qu'il est possible d'intégrer l'exposé consacré à Hobbes aux textes durkheimiens les plus stimulants. Dès lors, ce cours est peut-être moins intéressant par ce qu'il annonce ou dénonce que par ce qu'il véhicule en creux.

Notons bien que la critique qu'adresse Durkheim à Hobbes est interne. Le sociologue distingue très clairement la nature de la démarche qu'il étudie :

Il ne faut pas oublier que le but de Hobbes n'est pas d'expliquer le passé, mais de retrouver la suite de concepts dont le concept de société est l'aboutissement logique. Pour cela, il faut que les idées et les solutions s'enchaînent sans aucune solution de continuité...<sup>648</sup>

N'est-il curieux de constater que cette critique vise moins la démarche hobbésienne que sa réalisation ? En effet, en identifiant *une solution de continuité* jugée inconvenante, Durkheim accuse Hobbes d'avoir échoué à remplir ses propres critères. Si les idées et les solutions ne s'enchaînent pas sans interruption, c'est alors que Hobbes n'a pas retrouvé *la suite de bons concepts* dont le concept de société constituerait l'aboutissement logique<sup>649</sup>.

L'affirmation selon laquelle amorcer le raisonnement par l'individu (naturel) revient à l'avorter ne suffit donc pas. En effet, l'incongruité du concept d'individu se fonde dans la césure qu'il introduit dans un raisonnement réclamant une progression continue. La tentative à venir chez Durkheim de déterminer une « forme élémentaire » de la vie religieuse et donc de la société (rappelons que la vie religieuse constituera à ses yeux « la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective toute entière<sup>650</sup> ») sera-t-elle à interpréter comme

---

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>649</sup> Durkheim n'oubliera pas cette observation. L'état de nature sera pour lui, jusqu'à la conclusion de son étude, « logiquement primitive » (*ibid.*, p. 52).

<sup>650</sup> Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598–599.

une solution apportée au problème de la *suite de concepts* recherchée par Hobbes comme par Rousseau ? Voilà l'intuition qui conduira plus loin notre relecture du célèbre ouvrage de 1912.

### Durkheim lecteur de Rousseau

Toutefois, un autre texte se voit plus volontiers mobilisé lorsqu'est en jeu le rapport de Durkheim à la tradition contractualiste. « Le 'Contrat social' de Rousseau » (1918) est une étude rédigée suite à un cours professé à l'Université de Bordeaux, étude longtemps disponible dans un volume qui l'associait à la thèse latine de Durkheim, consacrée à Montesquieu, autre « précurseur de la sociologie »<sup>651</sup>. Arrêtons-nous à notre tour sur ce texte, étonnant à bien des égards ainsi que le révéleront les analyses ici consacrées à la sociologie durkheimienne, bien plus rousseauiste d'après nous que Durkheim n'était prêt à l'admettre.

À Rousseau, l'histoire serait aussi inutile qu'à Hobbes ; les tournures narratives employées chez ce dernier seraient ainsi susceptibles de tromper autant que chez le philosophe français :

L'état de nature n'est pas, comme on l'a dit quelquefois, l'état où se trouve l'homme avant l'institution des sociétés. Une telle expression ferait croire, en effet, qu'il s'agit d'une époque historique, par laquelle aurait réellement commencé le développement humain. Telle n'est pas la pensée de Rousseau<sup>652</sup>.

Le problème que Rousseau souhaite résoudre n'engage pas en effet l'histoire, mais la psychologie : aucun doute pour Durkheim, il s'agit de distinguer ce qui, dans l'homme, relève de la nature – c'est-à-dire de la constitution psychologique de l'individu – de ce qui est attribuable à la société. En ce sens, admet Durkheim, Rousseau pouvait effectivement se passer d'histoire et c'est donc à raison qu'il l'écarta<sup>653</sup>. Dès lors, c'est à un véritable aveu que l'on peut assimiler, dans le premier *Discours*, l'affirmation selon laquelle l'état de nature *n'existe plus, n'a peut-être point existé et probablement n'existera jamais*. Durkheim est sur ce point explicite : la fiction d'un état de nature constitue pour Rousseau un « procédé de méthode, quoique

---

<sup>651</sup> Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, note introductive de Georges Davy, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953. Nous citerons à partir de la nouvelle édition séparée du texte sur Rousseau : Émile Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, introduction et notes par Pierre Hayat, Paris, Éditions Kimé, 2008.

<sup>652</sup> Émile Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, p. 37.

<sup>653</sup> Voir *ibid.*, p. 38, où Durkheim cite Rousseau : « Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent pas à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, *plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine.* » (souligné par l'auteur)

d'ailleurs, en appliquant cette méthode, Rousseau ait pu dénaturer les faits pour les voir de la manière la plus conforme à ses passions personnelles<sup>654</sup> ».

La nature essentiellement critique de l'entreprise rousseauiste apparaît clairement à Durkheim. Ce dernier n'ignore nullement qu'il s'agit, tout compte fait, de *juger* le présent (les « formes historiques de l'association ») en le comparant à un modèle « dérivé logiquement » de cette constitution fondamentale qu'est l'état de nature :

Pour faire une œuvre critique vraiment efficace, il faut donc échapper à l'action de la société, la dominer, et reprendre à nouveau l'enchaînement logique des choses de par l'origine. Tel est l'objet de l'opération qui vient d'être décrite<sup>655</sup>.

Selon cette analyse, reprendre « l'enchaînement logique des choses de par l'origine » consisterait pour Rousseau à suivre le naturel au gré de son développement : une précision à la formulation initiale de sa problématique se doit donc d'être apportée, dans la mesure où il s'agit finalement moins de dissocier le naturel du social que de le distinguer du dénaturé. Certes, dans sa sociologie, Durkheim ne trouvera pas d'usage à de telles catégories ; cela n'empêche guère le sociologue d'en reconstituer le sens chez Rousseau. Et en l'occurrence, pour ce dernier, le social lui-même peut relever du « naturel » dans le cas où il ne se départit pas de la nature de l'homme, c'est-à-dire où il en représente un *développement*<sup>656</sup>.

Or, comme chez Hobbes précédemment, l'entreprise aurait échoué chez Rousseau : Durkheim reproche en effet à ce dernier d'avoir achoppé à expliquer la naissance de la société qui, dans son exposé, se présupposerait elle-même. Cet échec aurait été inévitable ; on a beau suivre l'allure de son argument, l'erreur de Rousseau se trouve déjà en germe dans son ambition :

C'est comme si, en métaphysique, après avoir posé que le sujet se suffit à soi-même, on entreprenait d'en déduire l'objet. Le problème est évidemment insoluble et, par conséquent, on peut être assuré par avance que la solution proposée par Rousseau est grosse de contradictions<sup>657</sup>.

Durkheim en est effectivement « assuré par avance » : il doit exister entre l'individu et la société une solution de continuité. Apparaissent ainsi dans la pensée de Rousseau deux exigences en permanente tension : d'une part, celle d'imaginer une société *crée* qui se distinguerait par nature d'une simple agrégation d'individus (différence dont Durkheim sait

---

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 39. Cette épuration est assimilée dans l'ouvrage à la méthode cartésienne.

<sup>656</sup> « Si la société est œuvre humaine, elle est faite avec des forces naturelles ; or, elle sera naturelle, en un sens, si elle emploie ces forces selon leur nature, sans leur faire violence, si l'action de l'homme consiste à combiner et à développer des propriétés qui, sans son intervention, seraient restées latentes, mais qui ne laissent pas d'être données dans les choses. » (*Ibid.*, p. 64)

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 49–50.

gré à Rousseau) ; d'autre part, celle de lui assurer la continuité avec la *nature* – ou mieux : continuité *de* la nature – qui doit gagner une nouvelle forme. Et pourtant, à trop insister sur cette contradiction, on avorterait l'analyse d'une pensée que Durkheim juge « spécieuse », et « qu'il importe de comprendre<sup>658</sup> ».

*Comprendre* le raisonnement de Rousseau, c'est voir que l'auteur a recours, pour sortir *naturellement* de l'état de nature, à une forme particulière de *développement* : selon Rousseau, si l'homme naturel n'est pas spontanément social, la société représente pour lui un possible, voire l'achèvement supérieur de sa nature. Or,

[ce] sont des causes naturelles qui, peu à peu, amènent l'homme à former des sociétés. Mais la société n'est pas pour cela chose naturelle, parce qu'elle n'est pas impliquée logiquement dans la nature de l'homme. L'homme n'était pas nécessité par sa constitution primitive à la vie sociale. Les causes qui ont donné naissance à cette dernière sont extérieures à la nature humaine ; elles sont d'ordre adventice<sup>659</sup>.

Ce récit, qui mobilise des forces extérieures<sup>660</sup> dans l'idée de rompre l'équilibre de l'état de nature – c'est-à-dire l'immobilisme – et projeter l'homme dans l'histoire, était-il susceptible de plaire à Durkheim ? Qu'il nous soit permis, dans ce contexte, d'anticiper sur notre examen à venir de la sociologie durkheimienne : rappelons ainsi que, pour notre sociologue, la transition entre ce qu'il appellera « solidarité mécanique » et « solidarité organique » trouve au contraire son moteur à l'*intérieur* des sociétés, à savoir dans leur *densité physique et morale*... Quoi qu'il en soit, Durkheim semble ici identifier dans le principe de l'immanence la *règle* de la synthèse entreprise par Rousseau ; sa lecture s'écarte ainsi de celle que nous avons nous-même proposée, insistant non pas sur l'immanence (principe que Durkheim ne nous semblait d'ailleurs en aucun cas bafouer) mais sur le principe de l'*équivalence*. Ne nous laissons toutefois pas égarer, puisqu'il ne s'agit pas pour nous de corriger Durkheim mais de nous enquérir de

---

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 50–51.

<sup>660</sup> « Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étoient déjà venues au point de ne pas pouvoir plus durer comme elles étoient (...) A mesure que le Genre-humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des Climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. Des années stériles, des hyvers longs et rudes, des Étés brulans qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie. » (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Gallimard, Paris 1964, p. 164–165) Durkheim ne cite que la dernière phrase de ce passage, p. 47. Il s'appuie davantage sur l'*Essai sur l'origine des langues*, dans lequel Rousseau explique le regroupement des hommes jusque-là réticents, ainsi que l'apparition du langage, première institution sociale, par des conditions naturelles : « Les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblements de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dut effrayer et disperser les sauvages habitants d'un pays, dut ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes. (...) Les sources et les rivières inégalement dispensées sont d'autres points de réunion d'autant plus nécessaires que les hommes peuvent moins se passer d'eau que de feu. » (Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 402, cité par Durkheim in *Le Contrat social de Rousseau*, p. 47)

ce que ce dernier retient de Rousseau (sachant que nous ne nous contenterons finalement pas d'identifier ce que les textes durkheimiens retiennent explicitement de ce dernier).

En effet, Durkheim sait gré à Rousseau d'avoir su percevoir ce qu'un Spencer devait manquer un siècle plus tard : le fait que l'interdépendance réciproque ne suffise pas à elle seule à constituer des sociétés. Une société est en effet un être moral, ce que Rousseau n'avait pas ignoré : il « avait un sentiment très vif de la spécificité du règne social ; il le concevait très nettement comme un ordre de faits hétérogènes par rapport aux faits purement individuels<sup>661</sup> ». Et cependant, cette conscience sociologique n'aurait pas suffi à le protéger de la faillite inévitable en germe dans son point de départ. En dernière analyse, c'est au prix d'un appauvrissement, inacceptable pour Durkheim, du concept de société, que le philosophe tenterait de maintenir côte à côte principe individualiste et principe holiste.

Autrement dit, à force de chercher la solution d'un problème insoluble, la conscience sociologique de Rousseau se serait dégradée. En effet, Durkheim lui reproche – et notons bien que cette critique de la philosophie sociale rousseauiste lui est interne, formulée de l'intérieur – son incapacité à envisager *plus d'une* forme de cohésion sociale, *plus d'une* société instituée ; bref, Durkheim le condamne pour laisser celle qu'il imagine étioier son concept.

Certes, à la différence d'un Hobbes qui se contentait de projeter l'homme civilisé dans le « passé », Rousseau parvient à renouveler le concept d'homme ; il n'en va pas de même en revanche pour la société puisque celle qu'institue le contrat rousseauiste prendrait à la fois pour point de départ et pour modèle l'état de nature, dont elle conserverait les grands principes (égalité, homogénéité, soumission des individus à une force transcendante). Manquant à reconnaître dans l'équivalence la règle même de la synthèse rousseauiste, Durkheim y discerne une faiblesse : « A l'état civil, tel que le conçoit Rousseau, la situation est la même sous une forme nouvelle. »<sup>662</sup> Durkheim ne se montre pas gêné par le fait que les événements auxquels attribuer la naissance de la société aient pu différer de ceux stipulés par Rousseau ; en effet, tout ce qui serait apte à troubler l'état de nature ferait l'affaire. La société à laquelle il faut aboutir, à laquelle on ne peut éviter d'aboutir, reste néanmoins pour Rousseau une et seulement une. Hélas, remarque Durkheim, ce n'est pas celle dans laquelle nous vivons.

La faute incombe, estime le sociologue, à cet « individualisme niveleur » qui empêche Rousseau d'*ouvrir* son concept de société<sup>663</sup>. Rousseau resterait prisonnier du préjugé selon

---

<sup>661</sup> Émile Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, p. 52.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 99. Et aussi : « Ainsi les attributs caractéristiques de l'état de nature doivent se transformer, tout en étant maintenus. Il n'y a donc d'autre solution que de trouver un moyen qui permette de les ajuster à ces nouvelles conditions d'existence sans les altérer essentiellement. Il faut qu'ils prennent une forme nouvelle sans cesser d'être. Pour cela, il suffit que l'homme civil, tout en différant profondément de l'homme naturel, soutienne avec la société le même rapport que l'homme naturel avec la nature physique. » (p. 62–63).

<sup>663</sup> Cf. *ibid.*, p. 79.

lequel, pour ne pas violer la loi de nature, il faudrait non seulement passer à l'état civil sans solution de continuité mais aussi retrouver dans cette nouvelle condition celle que l'homme, désormais citoyen, vient d'abandonner ; comme si l'état civil n'était qu'une *projection* de l'état de nature, une nouvelle vie basée sur la même *structure*. Rousseau serait en réalité incapable de concevoir l'unité sociale autrement que comme *solidarité mécanique* :

[L'argumentation de Rousseau] prouve que l'unité attribuée par [lui] à la puissance souveraine n'a rien d'organique. Cette puissance est constituée, non par un système de forces différentes et solidaires, mais par une force homogène, et son unité résulte de cette homogénéité. (...) En un mot, la solidarité sociale résulte des lois qui attachent les individus au groupe, non les individus entre eux ; ils ne sont solidaires les uns des autres que parce qu'ils sont tous solidaires de la communauté, c'est-à-dire aliénés en elle<sup>664</sup>.

En bref, Rousseau se serait en quelque sorte arrêté trop tôt ; victime de son point de départ individualiste, il n'aurait d'ailleurs pu faire autrement. Sa « société » imiterait par trop l'état de nature. Dans une telle société comme dans l'état qui la « précède », les individus n'entretenaient les uns avec les autres que des liens restreints, lesquels ne dépendraient toujours que d'une force générale (la nature, la volonté générale).

Selon Durkheim, Rousseau essuierait ainsi un triple échec. C'est d'abord le cas lorsque, décrivant la société naissante, il se résout à puiser dans les ressources de l'état civil pour faire sortir l'homme de son état primitif. Cela dit, le maintien de l'état civil pose tout autant problème que sa constitution. Rousseau « a grand mal à montrer comment il est possible [à la société qu'il fait naître] de se débarrasser de ses imperfections et de se constituer logiquement<sup>665</sup> » : le gouvernement, dont le système rousseauiste ne peut faire l'économie, menace constamment de ruiner l'état social. Enfin – et cette critique est à nos yeux essentielle en tant qu'emblématique du respect éprouvé pour la méthode du philosophe –, le chemin est long de la société que Rousseau fait *dériver* d'un état de nature qu'elle imite à la société moderne, fort différenciée<sup>666</sup>. Ce chemin demande pourtant à être parcouru. De fait, pense Durkheim, Rousseau nous doit ce récit, même évalué selon ses propres critères. En effet, pour pouvoir *juger* le présent – ce qui a bel et bien constitué son objectif ultime –, il aurait fallu pousser la construction de sa société-modèle jusqu'à notre « temps », et donc – c'est là le fond non plus de son échec, mais de l'échec de sa théorie – braver ce que lui interdisaient les bases individualistes de sa démarche.

---

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 78–79.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>666</sup> Montesquieu, contrairement à Rousseau, « était parvenu à concevoir une société où l'unité sociale, loin d'exclure le particularisme des intérêts individuels, le supposait et en résultait. L'harmonie naissait du partage des fonctions et de la réciprocité des services. Les individus étaient directement liés les uns aux autres et la cohésion totale n'était qu'une résultante de toutes ces affinités particulières » (*ibid.*, p. 92).



## Une réception feuilletée

C'est peut-être l'auto-désignation d'un Auguste Comte comme fondateur d'une science sociale enfin devenue « positive » qui retentit encore à travers la propension générale à penser que la sociologie s'est établie au XIX<sup>e</sup> siècle en rupture – notamment méthodologique – avec tout ce qui lui précédait en termes de réflexion sur les sociétés. À en croire Comte, on s'en souvient, une science sociale digne de ce nom ne pouvait tout simplement pas apparaître plus tôt, dans la mesure où les conditions de sa formation n'étaient pas réunies. Le plus souvent inculpée, la grande complexité de la sociologie scientifique ne retarda pourtant pas à elle seule son établissement, retard évalué en comparaison avec d'autres sciences. Ce sont en effet les « phénomènes » qui lui faisaient défaut :

Mais, par une exception évidemment propre à la science sociale, et qui a dû spécialement contribuer à prolonger son enfance, il est clair que les phénomènes eux-mêmes y ont longtemps manqué de la plénitude et de la variété de développement indispensables à leur exploration scientifique, abstraction faite des conditions à remplir par des observateurs<sup>667</sup>.

Jusqu'à la Révolution française, soutient Comte, la science sociale « devait nécessairement se trouver dépourvue de toute base expérimentale vraiment suffisante<sup>668</sup> ». Pour que la pensée sociale ait pu recevoir son objet propre, il aurait ainsi fallu attendre la Révolution, événement favorable à une transposition du concept de progrès – dont la philosophie positive s'attribuera par la suite l'exclusive propriété – depuis son contexte scientifique jusque dans le domaine social. Pour Comte, seule la société *en mouvement* peut se réfléchir scientifiquement.

Sans surprise, Auguste Comte ne ménageait guère Rousseau qu'il traitait de « simple sophiste<sup>669</sup> » et qu'il opposait à Montesquieu, auteur certes lui aussi discutable, mais qui avait su reconnaître, « en principe général, la subordination nécessaire des phénomènes sociaux à d'invariables lois naturelles<sup>670</sup> ». Quant aux idées de Rousseau, au contraire, non seulement avaient-elles manqué à préparer la science sociale future, mais elles l'avaient aussi entravée. Partisan d'une « politique d'imagination », il aurait en effet incité à croire, à l'encontre de toute idée de *lois* sociologiques, « à la puissance illimitée [des] combinaisons politiques [de l'homme] pour le perfectionnement de l'ordre social<sup>671</sup> » – un perfectionnement douteux,

---

<sup>667</sup> Auguste Comte, *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive, leçons 47 à 51*, introduction et notes par Juliette Grange, Paris, Flammarion, 1995, p. 38 (Leçon 47<sup>e</sup>).

<sup>668</sup> *Ibid.*

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>671</sup> Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), in A. Comte, *Philosophie des sciences*, présentation, choix de textes et notes par Juliette Grange, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 280.

d'ailleurs, dans la mesure où le philosophe tendait à regarder « l'état social comme une dégénération d'un état de nature<sup>672</sup> ».

Cela dit, c'est à tort que l'on taxerait Comte d'être un critique intransigeant. Si ce dernier ne voyait en Rousseau-métaphysicien que l'acteur d'un progrès bien superficiel au regard de la pensée « théologique » vieillie, il croyait au contraire discerner dans le « grand<sup>673</sup> » Hobbes le penseur qui aurait « indiqué les premiers germes si méconnus de la véritable science sociale<sup>674</sup> ». Les premiers germes lointains d'une science destinée à attendre encore deux siècles pour voir le jour : bref, les quelques accomplissements concédés aux anciens sur le chemin qui menait vers la science sociale positive, n'empêchaient en rien Comte de se poser en fondateur d'une pensée essentiellement nouvelle. Ce dernier nous a-t-il appris, ce faisant, à ne distinguer dans les rapports de la sociologie « classique » à la pensée politique et sociale antérieure à sa formation, que des ressemblances ponctuelles, des aperçus heureux, des anticipations isolées, tout au plus des influences ?

C'est sur le plan de la méthode et, plus largement encore, relativement à leur conception de la *connaissance* sociologique que Comte jugeait ses prédécesseurs, qu'il condamnait pour la plupart en définitive. Sans chercher à le corriger – une telle entreprise ne pourrait se passer de l'examen minutieux de ses interprétations, par trop éloigné de notre problématique générale –, nous le suivrons volontiers en ce sens que c'est également sur le plan épistémologique que nous nous positionnons. C'est pourquoi la septième partie de notre travail, ici achevée, ne s'est pas seulement appliquée à montrer la façon dont Hobbes et Rousseau ont été reçus par les deux éminents représentants de la sociologie dite « classique » ; nous avons aussi souhaité ouvrir un accès vers un plan d'analyse pour ainsi dire *incliné*, plan qui, une fois à l'horizontale, préfère l'immersion. Notre chemin peut désormais être droit.

---

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 280. Comte y voit « l'analogie métaphysique de l'idée théologique relative à la dégradation de l'espèce humaine par le péché originel » (p. 281).

<sup>673</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive. Tome sixième et dernier, contenant le complément de la philosophie sociale*, Paris, Bachelier Imprimeur-Libraire, 1842, p. 695.

<sup>674</sup> *Ibid.* Pour ce qui est des prétendus mérites de Hobbes, voir dans le même volume : « La célèbre conception politique de Hobbes sur l'état de guerre primordial et sur le prétendu règne de la force, a presque toujours été gravement méconnue jusqu'ici (...) mais en l'étudiant d'une manière convenablement approfondie, on sentira que, eu égard aux temps, elle a constitué, sous l'obscurité des formes métaphysiques, un puissant aperçu primordial, à la fois statique et dynamique, de la prépondérance fondamentale des influences temporelles dans l'ensemble permanent des conditions sociales inhérentes à l'imparfaite nature de l'humanité ; et, en second lieu, de l'état nécessairement militaire des sociétés primitives. En se rappelant l'active consécration contemporaine des fictions métaphysiques sur l'état de nature et le contrat social, on sentira, j'espère, l'éminente valeur de ce double aperçu, qui déjà tendait à introduire énergiquement la réalité au milieu de ces hypothèses fantastiques. » (p. 315)



**PARTIE VIII**  
**L'ANALYSE DANS LES SOCIOLOGIES CLASSIQUES I :**  
**ÉMILE DURKHEIM**

La critique de l'individualisme est une constante dans l'œuvre d'Émile Durkheim, dont l'holisme sera retenu comme paradigmatique par l'histoire de la sociologie. Aussi, il ne s'agira nullement pour nous de relativiser l'importance des reproches que ce dernier, inspiré par cette position essentiellement holiste, put adresser à Hobbes et à Rousseau ainsi que nous venons de le voir. Comment parvenir, à partir du concept d'individu, à celui du social ? Le problème n'ayant pas de solution selon Durkheim, les théories contractualistes se seraient fatalement trouvées, sous leurs diverses formes d'ailleurs, atteintes dans leurs fondations mêmes.

La sociologie durkheimienne, on s'en doute, n'a pas la primeur de ce type de critique. Dans *L'Interminable querelle du contrat social*, ouvrage déjà cité, Simone Goyard-Fabre fait état d'objections similaires formulées à l'encontre des doctrines contractualistes, presque un siècle plus tôt, chez Hegel. Son argumentation s'appuyait, en l'occurrence, sur une dénonciation de l'illusion sous-jacente au projet de fonder l'État en transposant dans le droit public la catégorie de *contrat*. Ce dernier se trouvant essentiellement attaché au droit privé, l'erreur – qui serait autant juridique qu'ontologique – consisterait précisément à penser la totalité (l'État) à partir des individus et de leurs relations inter-individuelles ; elle revient donc à en manquer le caractère spécifique :

Or ces textes [à savoir : *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801) et *System der Sittlichkeit* paru en 1803] montrent sans ambages que transporter les schèmes du droit privé dans le droit public est un transfert injustifiable ; c'est là, d'ailleurs, ce qui fait la faiblesse de la Constitution de l'Allemagne et introduit en elle une déchirure qui risque d'être mortelle. La réduction du droit public au droit privé contient en germe la mort de l'État, car elle signifie la prévalence du particulier sur l'universel et des éléments sur la Totalité. Cette prévalence est une erreur qui confine à la monstruosité, car le droit n'a de fondement que dans la relation à la totalité : c'est le pouvoir de l'universel qui est « source de tout droit » (...) Autrement dit, en faisant du contrat social l'assise du droit public, on opère une grave inversion<sup>675</sup>.

Hegel – et, nous l'avons vu, Durkheim développera le même type de critique – condamna ainsi dès ses textes de jeunesse, puis de façon de plus en plus incisive (notamment dans les *Principes de la philosophie du droit*, parus en 1821), la doctrine du contrat social sur le fond de son

---

<sup>675</sup> Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 285.

individualisme méthodologique inévitablement destiné à aboutir à un concept faible d'État, considéré comme une simple entité compositive :

De Hobbes à Rousseau et aux révolutionnaires, qu'il s'agisse du contrat de chacun avec tous ou du pacte entre gouvernés et gouvernants, l'erreur est de même nature : le *consensus omnium* qui s'établit n'est pas l'*universel* que requiert le passage à la vie publique étatique. Il n'est qu'un pauvre assemblage artificiel d'éléments, non une unité voulue comme telle et consciente de soi. Il lui manque de pouvoir effectuer l'*Aufhebung* de la pluralité en totalité, c'est-à-dire d'un schème du droit abstrait, essentiellement individualiste, en une catégorie du droit objectif de la vie publique<sup>676</sup>.

Lorsque Hegel conclut que le contrat, du fait de sa nature juridique, ne peut pas être considéré comme un principe génétique de l'État (ni comme son fondement présent), son langage est à peine distinct de celui d'un Durkheim qui, presque un siècle plus tard, reprochera à Hobbes et à Rousseau de se tromper sur la notion de société pensée, sans pourtant s'en donner les moyens, comme un être moral *sui generis*.

Or, bien que Durkheim s'en prenne à un atomisme responsable selon lui d'avoir conduit les philosophes à l'échec du contrat social, il ne semble pas rejeter pas pour autant en bloc, sous l'effet d'une quelconque nécessité, leur démarche que nous avons décrite comme analytique. Nous l'avons souligné, non seulement Durkheim percevait clairement le fond méthodologique des théories du contrat social qu'il commentait et critiquait, mais il formulait également ses objections à cette méthode, pour ainsi dire, « de l'intérieur », ce qui veut dire *en son respect*. La présente partie de ce travail se destine à montrer qu'au lieu de repousser pour ses trop évidentes faiblesses cette pensée « spécieuse » que constitueraient selon lui les théories du contrat social, celui qui estimait nécessaire de bien la comprendre en garda dans ses propres travaux un souvenir plus vif qu'il ne serait, très probablement, prêt à reconnaître.

Deux ouvrages durkheimiens retiendront tout particulièrement notre attention : *De la division du travail social* (1893) et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Bien qu'il repose sur ces deux extrémités de la longue carrière d'Émile Durkheim, l'examen que nous consacrons à la sociologie durkheimienne ne feint nulle systématisme dont nous ne nous réclamerions pas. D'autres travaux du fondateur de l'école française de sociologie ont fait date, eux aussi, que nous ne citerons que de façon circonstancielle. En réalité, nous ne nous sentons nullement tenu de broser un portrait complet de Durkheim ; nous choisissons dans son œuvre ce qui se prête le mieux au développement de notre problématique, celle de la *disparition de la méthode analytique*.

---

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 288.

## ***Les Formes élémentaires de la vie religieuse* et leurs réformes : de la diversité des histoires de la sociologie**

Depuis deux décennies, la pensée durkheimienne bénéficie d'un important regain d'intérêt nourri par une relecture originale des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, ouvrage daté de 1912. La présente étude s'emploie à revenir sur les interprétations les plus novatrices qui aient été proposées de cet ouvrage, à savoir celles de Jeffrey C. Alexander, à la fin des années 1980, puis, une dizaine d'années plus tard et dans une toute autre veine, d'Anne W. Rawls. À ces deux relectures importantes nous ajouterons celle, plus ancienne, proposée par Robert A. Jones – auteur que nous avons déjà vu intervenir dans le cadre de la discussion méthodologique avec R. Merton – que nous examinerons plus brièvement. Nous démontrerons à l'aune de ces trois commentaires des *Formes élémentaires* que la diversité des interprétations d'un texte sociologique passé émane moins de sa difficile *compréhension* que des différentes façons d'envisager la tâche qui incombe à l'histoire de la sociologie. Nous tiendrons d'ailleurs nous-même à distinguer nettement notre propre démarche de celles des auteurs précédemment mentionnés : la question que nous poserons aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* ne sera autre que celle de la production de son *effet de connaissance*.

### *Assumer l'héritage durkheimien*

Pour Jeffrey C. Alexander, Durkheim – et le second Durkheim des *Formes élémentaires* tout particulièrement – est un *fondateur* : le fondateur inconscient des « cultural studies » elles-mêmes imprégnées de façon largement inconsciente de pensée durkheimienne, inspiration que J. C. Alexander entendait mettre en évidence à la fin des années 1980. L'ambition de ce dernier ne s'arrêtait toutefois pas à cette volonté de rendre justice à un Durkheim méconnu de ses descendants objectifs (à savoir Saussure, Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, Shils, Geertz ; seul Bellah s'en serait revendiqué comme il se doit, selon un J. C. Alexander plutôt latitudinaire, à nos yeux, dans le choix des critères destinés à établir ces nombreuses parentés). Les *cultural studies*, dont un ouvrage collectif désormais incontournable réaffirma l'importance en 1988, devaient donner vie à une *sociologie* durkheimienne, c'est-à-dire initier une nouvelle pratique sociologique en « introduisant l'analyse des phénomènes symboliques plus directement dans le discours de la sociologie<sup>677</sup> ».

---

<sup>677</sup> Jeffrey C. Alexander, « Durkheimian sociology and cultural studies today » in Jeffrey C. Alexander (dir.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 1.

Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, J. C. Alexander perçoit d'abord une idée forte, celle qui modèle la vie sociale en général sur la vie religieuse et ses processus symboliques. C'est en ce sens qu'étudier les systèmes religieux des sociétés australiennes aurait constitué pour Durkheim un moyen de découvrir la nature religieuse de l'homme contemporain (bien que ce dernier ne sente pas nécessairement très pieux). En dernière analyse, l'objet de sa sociologie de la religion consisterait en la société séculière, dont serait développée (dans les textes tardifs) une théorie

qui accentuait l'importance causale indépendante de la classification symbolique, le rôle crucial de la division symbolique entre le sacré et le profane, la signification sociale du comportement rituel et l'étroite relation existant entre les classifications symboliques, les processus rituels et la formation des solidarités sociales<sup>678</sup>.

Selon J. C. Alexander, ce « défi culturel » aurait longtemps été soit ignoré, soit relevé de façon inconsciente ou à la dérobée. D'où l'enjeu du volume de la *Durkheimian sociology* : regrouper les textes qui furent décisifs pour le retour au centre des débats sociologiques des *Formes élémentaires*. Ces études (touchant à des domaines aussi variés que la sociologie historique et comparative, l'analyse des inégalités, de la santé, des communications, de la culture politique, etc.)<sup>679</sup> auraient d'autant mieux démontré d'après J. C. Alexander la pertinence de la référence durkheimienne qu'elles avaient su réagir au contexte intellectuel renouvelé : un contexte à la fois libéré des représentations trop simples des sociétés présentées comme homogènes et unifiées, et enrichi par les résonances de développements théoriques issus d'univers aussi variés que la critique littéraire, l'historiographie, la philosophie « narrative », la sémiotique ou encore, écrit-il, le postmodernisme. Le recours durkheimien au postulat de l'« autonomie de la culture » (culture prise pour une variable indépendante susceptible de façonner les actions et les institutions) érigerait ce dernier, comme on peut le lire ailleurs, en « un ancêtre totémique duquel le projet culturaliste tire et sa légitimité et sa descendance<sup>680</sup> ».

Cette redécouverte « culturaliste » des *Formes élémentaires* amène J. C. Alexander à une réinterprétation plus large des travaux de Durkheim, réinterprétation que l'intéressé lui-même aurait sûrement souhaité développer :

Les vastes implications de la révélation religieuse de Durkheim n'ont jamais été pleinement considérées. On s'aperçoit rarement qu'après 1896, il a systématiquement revu chacun de ses écrits

---

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 2 : « In scattered essays in the late 1890s, and in the monographs and lectures which followed until his death in 1914, Durkheim developed a theory of secular society that emphasized the independent causal importance of symbolic classification, the pivotal role of the symbolic division between sacred and profane, the social significance of ritual behavior, and the close interrelation between symbolic classifications, ritual processes and the formation of social solidarities. »

<sup>679</sup> Cf. la bibliographie citée par Philip Smith, Jeffrey C. Alexander, « Durkheim's Religious Revival », *American Journal of Sociology*, vol. 102, n°2, 1996, p. 587-588.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 588.

sociologiques, tout aussi bien que chaque série de ses cours, de sorte qu'ils reflètent la nouvelle compréhension qu'il avait du rôle joué par le rituel, l'autorité et la représentation dans la vie laïque<sup>681</sup>.

S'il faut donc admettre qu'une certaine lecture encline à identifier une scission au sein de l'œuvre durkheimienne et à distinguer deux étapes en cette pensée (le Durkheim positiviste d'un côté et, de l'autre, le Durkheim idéaliste selon T. Parsons, culturaliste selon J. C. Alexander) se perpétue ici, il convient cependant de voir tout aussi bien que cette rupture est certes interprétée comme une nouvelle orientation dans les recherches de Durkheim, mais qu'elle l'est aussi comme l'occasion d'un retour critique aux théories qu'il avait émises dans le passé. Par suite, on aurait davantage affaire à une reprise de l'ensemble de sa pensée qu'à son fractionnement. J. C. Alexander rappelle d'ailleurs que la « révélation » invoquée par Durkheim lui-même au souvenir de sa découverte, celle de l'importance du religieux, n'a guère été fortuite : « En réalité, c'est un mouvement généré par son propre glissement qui l'a amené à chercher dans l'anthropologie de la religion le vocabulaire plus volontariste qu'il cherchait avec un tel empressement. »<sup>682</sup> Cette nouvelle orientation vers la religion aurait permis à Durkheim, soutient notre auteur, de pallier l'insuffisance de la théorie exposée dans ses œuvres antérieures à 1895, année au cours de laquelle sa compréhension de l'ordre fut « spiritualisée » (Durkheim serait alors parvenu à expliquer – en découvrant que l'ordre pouvait être tenu pour sacré – comment la société pouvait être à la fois déterminée, organisée et volontaire)<sup>683</sup>.

Nous ne tenons pas à entrer dans le détail de cette relecture « culturaliste » appliquée à Durkheim, relecture dont l'optique particulière, destinée à rajeunir le célèbre ouvrage de 1912, constitue ici l'intérêt majeur. Dans une approche dénuée de toute prétention d'exhaustivité exégétique, J. C. Alexander tire de cet ouvrage une idée forte, susceptible de porter un programme sociologique innovant. Au-delà d'une théorie de la religion, il découvre en effet une théorie générale de la société articulée autour des concepts de sacré, de symbole, de culture, que la nouvelle sociologie durkheimienne, celle qu'il souhaite, réinvestit.

Cela s'entend, il est toujours possible de remettre en question, dans ce type d'entreprise, la fidélité du nouveau à l'ancien : le rapport que Durkheim établissait, dans son ouvrage, entre

---

<sup>681</sup> Jeffrey C. Alexander, « Rethinking Durkheim's Intellectual Development II: Working Out a Religious Sociology », *International Sociology*, vol. 1, n°2, 1986, p. 193 : « The vast implications of Durkheim's religious revelation have never been fully appreciated. It is scarcely realised that after 1896 he systematically revised every piece of his sociological writings, and every one of his series of lectures as well, to make them reflect his new understanding of the role that ritual, sacred authority and representation played in secular life. »

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 190 : « Indeed, it was the momentum created by his earlier shift that led him to find in the anthropology of religion the more voluntaristic vocabulary he so urgently sought. » La même phrase – avec le mot « voluntaristic » remplacé par « subjectivist » – peut être également trouvée dans : Jeffrey C. Alexander, « The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity », in J. C. Alexander, P. Smith (dir.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 148.

<sup>683</sup> Cf. *ibid.*, p. 191.



religion et société ne se trouve-t-il pas inversé subrepticement chez Alexander ? Ce dernier ne retourne-t-il pas en effet la formule de Durkheim qui déclare que « l'idée de la société est l'âme de la religion<sup>684</sup> » ? Et cependant, ce n'est pas à son orthodoxie que l'on doit juger le programme culturaliste qui a certainement droit à « son » Durkheim.

### *La force illocutoire des Formes élémentaires de la vie religieuse*

La lecture que J. C. Alexander propose de Durkheim illustre bien la pratique d'une sociologie qui trouve dans l'histoire son appui et inspiration. On se souvient de la réaction du sociologue américain à la proposition de R. Merton (proposition déjà ancienne au moment où J. C. Alexander ressent la nécessité d'y répondre) qui avait appelé – nous en avons longuement parlé dans la première partie du présent travail – à ce que l'histoire de la sociologie s'émancipe à l'égard de la « systématique » sociologique. On s'en souvient, J. C. Alexander voyait en cet appel de R. Merton une tentative de couper le sociologue de ses classiques. À tort, selon nous. On comprend toutefois mieux à présent, au regard de son projet de *sociologie durkheimienne* nouvelle, d'où venait son ardent désagrément : pour lui, l'histoire vit dans et par le présent.

Cela dit, en quoi l'adoption d'une telle posture par le *sociologue* engage-t-elle l'*historien* ? Cette question, J. C. Alexander ne veut pas l'entendre ; un autre interprète de Durkheim, et plus particulièrement des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Robert Alun Jones, y répond quant à lui, à sa façon, en inversant en quelque sorte les priorités alexandriennes. Certes, R. A. Jones ne se montre pas non plus convaincu de la nécessité de séparer nettement histoire de la sociologie et « systématique ». Toutefois, les deux penseurs avancent des arguments différents – voire inverses : nulle peur d'une pratique sociologique dépossédée de ses classiques ne sous-tend le propos de R. A. Jones, qui en appelle quant à lui à une pratique historique plus sociologique<sup>685</sup>. En se tournant vers Quintin Skinner, historien des idées fortement influencé par la théorie austinienne du langage, afin de préciser le sens d'un tel programme, R. A. Jones imprime au travail historique l'enjeu de la *compréhension* du texte hérité du passé et, en l'occurrence donc, celle des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim.

De par sa mise en question de la juste compréhension des textes classiques, Quintin Skinner a laissé une marque indélébile dans le champ de l'histoire des idées. Partant de l'idée

---

<sup>684</sup> Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 599.

<sup>685</sup> Cf. Robert A. Jones, « On Understanding a Sociological Classic », *American Journal of Sociology*, vol. 83, n°2, 1977, p. 312. Rappelons que tel était également le souhait de R. Merton, qui soulignait le contraste paradoxal existant entre histoire des sciences naturelles ouvertement inspirée par la sociologie et histoire de la sociologie restée largement « positiviste ».

que toute déformation de l'interprétation est due à l'interprète, Q. Skinner a cherché une méthode interprétative susceptible de délivrer de l'alternative lecture interne / lecture contextuelle, aussi insuffisantes l'une que l'autre. Car, selon lui, l'interprète convaincu de pouvoir comprendre son texte par une immersion en profondeur, uniquement basée sur les ressources du texte lu, se tromperait. D'une part, nul texte n'est abordé innocemment ; d'autre part, cette abnégation méthodologique consistant à ne jamais sortir du texte ne permettrait pas de maîtriser la différence entre ce qu'un auteur *dit* et ce que nous rapportons de ce qu'il *voulait dire*<sup>686</sup>. En quête de clés de lecture alternatives, certains historiens se tourneraient vers le contexte de l'œuvre à interpréter, méthode tout aussi insuffisante aux yeux de Q. Skinner. Moins catégorique certes dans la critique de cette stratégie interprétative, ce dernier dénonce toutefois l'assimilation de l'*explication* (les énoncés sont *causalement* reliés à leur contexte social) et de la *compréhension* (on identifie l'intention d'agir derrière le dire de l'auteur)<sup>687</sup>. Mais alors, que faire ? De façon constructive, Q. Skinner propose – et nous en arrivons à sa propre position, dont s'inspire R. A. Jones – de redéfinir le « contexte » de l'ouvrage censé supporter sa compréhension. Si l'on entend par « comprendre » l'idée de saisir à la fois le sens porté par le texte (*intention to do*) et sa force illocutoire (*intention in doing*), le contexte à reconstituer sera désormais un *contexte linguistique* qui devra permettre de choisir, parmi les significations attribuables à l'œuvre étudiée, celle qui a été effectivement visée par son auteur<sup>688</sup>.

Pour R. A. Jones, disciple de Q. Skinner, étudier les *Formes élémentaires* consiste donc à en *comprendre* le sens, dont seul l'auteur serait le détenteur légitime. Considérant cet ouvrage comme une *action sociale*, R. A. Jones cherche ainsi à restituer les intentions de Durkheim :

La méthode consiste ainsi à étudier les contemporains de Durkheim ; à définir l'extension des communications qui auraient pu être conventionnellement réalisées au cours de la rédaction des passages des *Formes élémentaires* ; et, ensuite, à situer solidement ces passages dans ce schéma de discours élargi, et cela afin d'évaluer la probabilité relative des attributions incompatibles de l'intentionnalité<sup>689</sup>.

Cette démarche, bien que méticuleusement élaborée, conduit cependant à un résultat modeste. En effet, le contexte linguistique posé comme préalable nécessaire à une compréhension adéquate se trouve largement envahi, chez R. A. Jones, par la théorie de la religion (et

---

<sup>686</sup> Cf. Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, n°1, 1969, p. 31.

<sup>687</sup> Cf. *ibid.*, p. 39–48.

<sup>688</sup> Cf. *ibid.*, p. 49.

<sup>689</sup> Robert A. Jones, « On Understanding a Sociological Classic », p. 297 : « The method therefore is to study Durkheim's contemporaries; to delineate the range of communications which could have been conventionally performed in writing the passages of the *Elementary Forms*; and then to locate these passages firmly within this larger pattern of discourse, thus assessing the relative plausibility of incompatible ascriptions of intentionality. »

notamment celle du sacrifice) proposée par Robertson Smith<sup>690</sup> qui devient, de fait, l'interlocuteur privilégié de Durkheim. Ainsi, la sociologie durkheimienne de la religion, dans laquelle R. A. Jones identifie des fondations kantienne, apparaît en dernier ressort comme la réponse de l'intéressé à la théorie de R. Smith.

R. A. Jones lui-même ne cache pas ses doutes vis-à-vis de l'efficacité de sa méthode. Il présume de la déception de ses critiques : « Une dernière objection demeure, à savoir que l'approche est 'scolastique' et que lorsque le travail qui s'en inspire est achevé, peu de choses dépassent la 'poussière de l'érudition'. »<sup>691</sup> Et, en effet, ce pressentiment nous paraît très juste. Il faut pourtant défendre selon l'auteur la « simple histoire » qui serait seule apte à éclairer les processus de la connaissance<sup>692</sup> mais aussi susceptible d'être pratiquée avec une plus grande sensibilité sociologique, comme le souhaitait R. Merton<sup>693</sup>. Une sensibilité hélas toujours désespérément pauvre à en juger par la « simple histoire » des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, décidément peu mertonienne.

### *La découverte de l'épistémologie durkheimienne*

Légèrement postérieure aux écrits de J. C. Alexander, discutés plus haut, l'étude qu'Anne W. Rawls consacre au « neglected argument » des *Formes élémentaires* est entièrement tournée vers ce qui serait une *épistémologie* durkheimienne<sup>694</sup>. À la différence de l'usage français qui lui donne le sens de « théorie de la science », le terme d'« épistémologie » s'entend ici comme théorie de la connaissance et, tout particulièrement, comme explication de l'origine des catégories de l'entendement. A. W. Rawls souhaite convaincre ses lecteurs de deux thèses. Tout d'abord, elle soutient que l'« épistémologie » est bien l'une des problématiques soulevées par l'ouvrage de 1912. Or, cette façon de lire les *Formes élémentaires* serait d'après l'auteur tout

---

<sup>690</sup> William Robertson Smith, 1846–1894, anthropologue écossais, connu notamment pour ses études comparées de religions.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 310 : « One last objection yet remains: that the approach is "scholastic" and that when work utilizing it is done little will remain beyond the "dust of scholarship." »

<sup>692</sup> Comprendre les processus de la connaissance constituerait, selon R. A. Jones (qui cherche sur ce point appui auprès de Kuhn et de Popper), la première fonction de toute histoire authentique de la théorie sociologique. La façon dont sa démarche permet d'atteindre ce but reste toutefois obscure.

<sup>693</sup> Etant donné qu'idées, croyances, valeurs et langage sont de nature sociale, Jones ne voit aucun mal à se réclamer de R. Merton qui en appelle à une histoire *sociologique* de la sociologie, sans jamais quitter le monde de la pensée. On retrouve la même extravagance dans l'étude qu'il consacre au rapport liant Durkheim et Spencer : Spencer occuperait le contexte historique dans lequel la pensée de Durkheim a trouvé à se formuler. Cf. Robert A. Jones, « Durkheim's Response to Spencer: An Essay toward Historicism in the Historiography of Sociology », *The Sociological Quarterly*, vol. 15, n°3, 1974, p. 341–358.

<sup>694</sup> Anne W. Rawls, « Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument », *American Journal of Sociology*, vol. 102, n°2, 1996, p. 430–482. Pour la traduction française: Anne W. Rawls, « La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre », in M. de Fornel, C. Lemieux (dir.), *Naturalisme versus constructivisme ?*, Paris, Éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2007, p. 41–99.

sauf généralement acceptée. L'« argument épistémologique » de ce texte aurait été au contraire longuement négligé par les commentateurs qui, à tort, l'assimileraient – et c'est là la deuxième thèse de l'auteur – à une sociologie de la connaissance, tout aussi présente dans cet ouvrage tardif de Durkheim bien que d'importance seulement secondaire.

À en croire A. W. Rawls, la théorie de la connaissance constituerait l'*enjeu même* de l'ouvrage de 1912, ce qu'en ignorent le plus souvent les interprètes (J. C. Alexander compris). De fait, ces derniers seraient condamnés à ne comprendre qu'improprement la pensée durkheimienne, ce dont leur obstination à diviser sa carrière intellectuelle en deux phases (habituellement référencées comme étant positiviste et idéaliste) constitue le signe le plus évident.

On trouve au cœur de la lecture rawlsienne des *Formes élémentaires* la distinction entre *épistémologie* et *sociologie de la connaissance*, c'est-à-dire entre la problématique de la genèse des catégories de l'entendement (A. W. Rawls traite en détail de deux d'entre elles, à savoir la causalité et la classification) et celle de l'origine des représentations collectives :

Pour Durkheim, l'expérience que l'on a des catégories dans le cadre des pratiques sociales vient en premier et crée lesdites catégories. Une fois celles-ci construites, les représentations collectives peuvent se développer et s'attacher aux catégories et expériences qui ont créé ces dernières<sup>695</sup>.

À la différence de l'« épistémologie » qui se focalise sur la question de l'origine des catégories, la sociologie de la connaissance étudie les représentations collectives qui remplissent ces formes pour ainsi dire *vides* par un contenu concret (par exemple, les classifications auxquelles telle ou telle société a recours lorsqu'elle se saisit du monde naturel environnant). Durkheim lui-même n'aurait réussi à établir cette distinction que dans son ouvrage de 1912.

Ainsi, dans *De quelques formes primitives de la classification*, texte tout aussi célèbre écrit une décennie auparavant (1903) en collaboration avec Marcel Mauss, les problématiques relevant respectivement de l'« épistémologie » et de la sociologie de la connaissance étaient encore confondues. Dans ce travail avant tout axé sur des idées particulières dérivées de la morphologie de telle ou telle société concrète, l'optique de la sociologie de la connaissance dominait encore<sup>696</sup>. Hors des *Formes élémentaires*, la question proprement « épistémologique » serait en revanche abordée dans le cours que Durkheim consacra au pragmatisme (cours

---

<sup>695</sup> Anne W. Rawls, « Durkheim's Challenge to Philosophy: Human Reason Explained as a Product of Enacted Social Practice », *American Journal of Sociology*, vol. 104, n°3, 1998, p. 898 : « For Durkheim, the experience of the categories in social practices comes first and creates the categories. After they have been created, collective representations may develop and attach themselves to the categories and the experiences that create them. »

<sup>696</sup> Émile Durkheim, Marcel Mauss, « De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. » *Année sociologique*, vol. VI, 1901–1902, p. 1–72. Lorsque Durkheim revient à ce travail dans la conclusion des *Formes élémentaires*, il retrouve en effet la problématique de la sociologie de la connaissance.

restitué, d'après des notes d'étudiants, par Armand Cuvillier et publié en 1955)<sup>697</sup>. Cependant, dans la mesure où Durkheim se limite dans ce texte à analyser la position des pragmatistes, il ne serait pas possible, là non plus, d'y saisir son « épistémologie » sous sa forme pleinement développée.

*Les Formes élémentaires* ne constituent pas selon A. W. Rawls un simple lieu d'accomplissement de la thèse « épistémologique » durkheimienne : en réalité, cet ouvrage devrait être intégralement lu comme *un long argument épistémologique*. Au-delà d'une première partie et d'une conclusion qui s'y prêtent explicitement, A. W. Rawls est en effet convaincue de la nécessité de replacer l'analyse durkheimienne du totémisme toute entière dans le contexte de l'épistémologie classique, une épistémologie délaissée par les philosophes et comme paralysée par une opposition entre l'apriorisme sceptique (devant la validité de la connaissance) et l'empirisme défaillant (incapable de s'élever au-dessus du particulier). Pour Durkheim, la solution ne se trouverait curieusement pas entre ces deux positions mais en aval, dans une rupture avec la formulation « individualiste » de la question de la connaissance. Celle-ci souffrirait en effet d'avoir limité son imaginaire à la situation d'un sujet-*individu* placé devant un objet à connaître. L'originalité de la position durkheimienne consiste ainsi, affirme l'auteur, en sa faculté à déplacer le problème ou, mieux encore, dans la critique de cette situation qui a mené à le formuler. Rompant avec l'empirisme individualiste, Durkheim chercherait l'origine des concepts fondamentaux dans les processus sociaux : ce sont les forces sociales perçues par les membres du groupe rassemblé et non pas la perception individuelle des objets « naturels », qui sont dites constituer la véritable source empirique des catégories. Durkheim serait donc « socio-empiriste » en tant qu'il expliquerait la genèse des catégories de l'entendement en pensant l'individu dans le groupe :

Le socio-empirisme de Durkheim se centre sur la relation dynamique qui s'institue entre, d'une part, les membres du groupe en tant que participants de rituels collectifs et, d'autre part, les processus sociaux accomplis au travers de leur participation<sup>698</sup>.

Mais l'individu n'est pas seulement rendu à son milieu naturel, à savoir la société *en acte*, milieu qui ne se réduit pas, et l'essentiel est là, à son environnement, ce que l'épistémologie classique aurait tort d'ignorer. L'idée que s'en faisaient les épistémologues change aussi en tant que l'individu est maintenant pensé comme *agissant* et non plus seulement comme contemplatif. Selon A. W. Rawls, Durkheim montre comment les six catégories fondamentales<sup>699</sup> trouvent

---

<sup>697</sup> Émile Durkheim, *Pragmatisme et sociologie. Cours prononcé à la Sorbonne en 1913–1914*, restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1951.

<sup>698</sup> Anne W. Rawls, « La théorie de la connaissance de Durkheim », p. 44.

<sup>699</sup> A. W. Rawls insiste sur ce point : six, et seulement six. Cf. *Ibid.*, p. 51.

leur origine dans l'expérience directe (sentiment, « feeling ») que l'individu fait de la force collective produite par le groupe (et en particulier par tout regroupement qu'implique la *pratique* des rituels). Ces catégories seraient ainsi empiriquement fondées, c'est-à-dire valides, tout en étant générales de par leur origine collective qui ne lie leur expérience à aucun contenu exclusif.

Cette distinction entre l'« épistémologie » et la théorie de la connaissance sur laquelle Rawls ne cesse d'insister nous semble décidément pertinente. Warren Schmaus, peu convaincu par la lecture d'Anne W. Rawls<sup>700</sup>, se trouve selon nous victime de sa négligence quand il déclare, d'une part, que le « projet sociologique [de Durkheim] est différent du projet philosophique de Kant<sup>701</sup> », pour critiquer plus tard, d'autre part, la contribution de Durkheim à ce dernier. Pourtant, il convient certainement de distinguer entre le fait de participer ou non au débat Hume-Kant et celui de proposer une théorie – éventuellement douteuse – visant à répondre à la question posée par le débat. En revanche, il nous est plus difficile de suivre Rawls sur le fait que ce soit *avant tout* la question épistémologique qui porte Durkheim à s'intéresser à la religion et que cette question dote les *Formes élémentaires* de sa problématique principale. Notre deuxième remarque concerne une distinction qu'A. W. Rawls aurait à notre avis gagné à rendre plus explicite, en tant qu'elle aurait considérablement clarifié la position « épistémologique » qu'elle attribue à Durkheim. L'enjeu réside-t-il vraiment pour lui dans le fait d'expliquer l'*origine* des idées que nous appelons *catégories*, au sens de leur *création* ? Les questions relevant d'une part de l'*origine* des catégories, d'autre part de leur fondement, c'est-à-dire de leur *validité*, ne devraient-elles pas être plus nettement distinguées ? La position d'A. W. Rawls est ici ambiguë. Elle nous apprend ainsi que, pour Durkheim, « les idées *non empiriquement valides* d'espace, de temps, de classe et de causalité précèdent le développement des catégories valides de la pensée<sup>702</sup> ». Par conséquent, il est loisible de déduire que, par « origine sociale des catégories », il faut entendre leur *validation empirique*. Or, la différence éventuelle entre l'origine des catégories et leur validation n'est jamais abordée frontalement

---

<sup>700</sup> Voir Warren Schmaus, « Rawls, Durkheim, and Causality: A Critical Discussion », *American Journal of Sociology*, vol. 104, n°3, 1998, p. 872–886. Le texte déjà cite d'Anne W. Rawls, « Durkheim's Challenge to Philosophy », est une réponse donnée par l'auteur à W. Schmaus.

<sup>701</sup> Warren Schmaus, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 2.

<sup>702</sup> Anne W. Rawls, « La théorie de la connaissance de Durkheim », p. 74 (c'est nous qui soulignons) : « ... [Durkheim] expose clairement qu'il pense que les idées *non empiriquement valides* d'espace, de temps, de classe et de causalité précèdent le développement des catégories valides de la pensée. (...) Contrairement à l'interprétation courante qui lui attribue une position dualiste et néo-kantienne, Durkheim défend la position très originale suivante : avant de participer à des pratiques rituelles, les personnes possèdent uniquement la capacité élémentaire des animaux à former des représentations génériques – capacité similaire aux facultés reconnues par les empiristes –, alors que, *après avoir fait l'expérience d'accomplir en commun des pratiques rituelles, ces mêmes personnes entrent en possession de catégories de l'entendement empiriquement valides.* »

par l'auteur, qui paraît même l'éluder lorsque les critiques, à l'exemple de W. Schmaus, l'approchent de trop près<sup>703</sup>. Malheureusement, le besoin de mieux préciser cette relation entre l'origine des catégories et celle de leur validité se trouve oblitéré par celui de réaffirmer, à de multiples occurrences, ladite distinction entre la sociologie de la connaissance et l'« épistémologie », distinction utile, encore une fois, mais dont nous ne pourrions pas respecter les termes.

### **La logique des *Formes élémentaires de la vie religieuse* : pour une lecture épistémologique**

Face à la multitude d'interprétations suscitées par les *Formes élémentaires*, faut-il conclure avec R. A. Jones qu'il existe une confusion substantielle pour ce qui est de savoir comment *bien comprendre* cet ouvrage<sup>704</sup> ? Voilà ce qui nous paraît difficile à accepter : tout riche qu'il soit en passages descriptifs ce livre ne soulève pas au premier abord de difficultés de lecture particulières. Certes, il réclame de ses lecteurs, confrontés à une quantité importante de détails ethnographiques, une certaine patience ; mais pour ce qui est de l'intention et de la démarche méthodologique de son auteur, le texte paraît sans équivoque. En effet, dès sa partie introductive, Durkheim expose les motifs de l'intérêt qu'il nourrit à l'égard de l'étude des systèmes religieux des sociétés australiennes :

Nous nous proposons d'étudier dans ce livre la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue, d'en faire l'analyse et d'en tenter l'explication. [...] Ce système, nous nous efforcerons d'en décrire l'économie avec l'exactitude et la fidélité que pourraient y mettre un ethnographe ou un historien. Mais là ne se bornera pas notre tâche. La sociologie se pose d'autres problèmes que l'histoire ou que l'ethnographie. [...] (E)lle a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes : cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître. Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité<sup>705</sup>.

La longueur de cette citation se justifie par la densité de son contenu. Durkheim annonce d'emblée la teneur de son objet d'étude (la religion la plus primitive et la plus simple), le procédé auquel il le soumettra (en l'occurrence l'analyse, pour en tirer la description de son économie), le but de cette démarche (tenter son explication) et l'intention plus générale qui est

---

<sup>703</sup> « Enfin, Rawls ne semble pas voir que l'épistémologie concerne davantage la justification des croyances que l'origine de nos concepts. » (W. Schmaus cité par A. W. Rawls in « Durkheim's Challenge to Philosophy », p. 889).

<sup>704</sup> Robert A. Jones, « On Understanding a Sociological Classic », p. 282.

<sup>705</sup> *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 1–2.

la sienne (expliquer une réalité actuelle). C'est ce dernier point, cet objectif ultime qu'est la compréhension de la nature religieuse de l'homme en général, qui doit permettre à Durkheim de se démarquer de l'ethnographe et de l'historien<sup>706</sup>.

En effet, nous estimons que la diversité inhérente à l'interprétation des *Formes élémentaires* est moins attribuable à une mésentente concernant sa bonne compréhension qu'à une pratique diversifiée de l'histoire de la sociologie. Détrompons-nous : lorsque R. A. Jones fait remarquer à ses lecteurs combien les interprétations des *Formes élémentaires* sont variées, lorsqu'il y reconnaît l'existence d'un désaccord touchant à sa *bonne compréhension*, il faut se rendre à l'évidence que ce diagnostic est lui-même tributaire d'une idée particulière de la tâche qu'est censé accomplir l'historien de la sociologie (en l'occurrence, *comprendre bien* l'œuvre du passé).

Naturellement, notre but n'est pas de légiférer quant au droit à l'existence de ces différentes conceptions de l'histoire de la sociologie dont les travaux de J. C. Alexander, R. A. Jones et A. W. Rawls sont porteurs. Nous nous permettons en revanche d'avancer une lecture personnelle de l'ouvrage de Durkheim, orientée quant à elle par la problématique générale de notre travail – celle des transformations de la méthode analytique dans un milieu qui lui est *a priori* hostile –, lecture qui privilégiera donc les aspects méthodologiques du texte analysé au détriment de sa portée doctrinale. Dans notre démarche, que nous qualifions d'épistémologique, nous nous posons explicitement la question de l'architecture du raisonnement mis en œuvre dans l'ouvrage de 1912, condition de son efficacité heuristique.

Notre lecture de Durkheim fait donc de l'intérêt voué aux procédés de production de la connaissance son programme. Il se trouve que Durkheim fonda l'originalité de son propre travail sur ce même plan, à savoir sur la ruse méthodologique mise en œuvre pour que la connaissance de l'autre (le primitif) nous éclaire sur nous-mêmes (l'homme actuel, celui du temps de Durkheim mais aussi de tous les temps, y compris le nôtre). Comment légitimer une telle « substitution » ? On le voit aisément, comprendre ce lien entre le « primitif » et l'« homme actuel » ne constituait pas vraiment une nécessité pressante pour Anne W. Rawls : l'auteur concevait en effet la religion totémique comme un objet d'étude pour ainsi dire auxiliaire, en tant que sa transparence devait rendre plus facile l'identification, dans les pratiques rituelles, d'un « lieu » de fondement empirique des catégories de l'entendement. Soulignons-le : « un » lieu, et non « le » lieu – A. W. Rawls choisit de traiter les rituels totémiques comme *un cas* particulier plutôt que comme un fait singulier. Dans cette optique, le rapport du « primitif » et de l'« actuel » devient celui des cas particuliers du même : qu'il

---

<sup>706</sup> Car ces derniers pourraient certes entreprendre le même genre de travail analytique et explicatif mais ne seraient pas prêts à s'élever au-delà du matériau propre à leur recherche.



s'agisse du primitif ou du contemporain, la catégorie de causalité par exemple tire sa validité empirique des pratiques collectives dans lesquelles l'intention des acteurs se trouve en heureuse synergie avec l'efficacité sociale de leur exécution.

Jeffrey C. Alexander « renonce » quant à lui à comprendre l'idée que Durkheim se fait du rapport entre le « primitif » et l'« actuel » et préfère proposer un programme sociologique novateur capable d'actualiser le sociologue, pour ainsi dire, par ses propres forces. L'analyse durkheimienne de la société primitive constitue pour J. C. Alexander *un modèle* susceptible d'être généralisé. La sociologie culturelle comme programme confère ainsi à ce rapport le statut d'une hypothèse, que l'on peut ainsi formuler : toute société est structurée par le sacré, il n'y a pas de vie sociale sans symbole. Tout comme A. W. Rawls, J. C. Alexander attribue donc à Durkheim le fait de penser par *cas*.

Délaissé en ce sens par les trois critiques – A. W. Rawls, J. C. Alexander et un R. A. Jones empêché sur ce point par son adhésion au programme d'une histoire « insoumise » –, c'est précisément cet espace de réflexion mettant en jeu le rapport de l'« actuel » et du « primitif » que notre propre lecture des *Formes élémentaires* se propose d'explorer en détail. Fort de notre examen des logiques contractualistes, nous serons donc sensible à la manière dont le passage du primitif à l'actuel (autrement dit, du simple au complexe, ou encore du particulier au général) s'opère *concrètement* chez Durkheim.

## Analyser le donné

Ce qui fait obstacle à une compréhension immédiate des *Formes élémentaires* sans en rendre pour autant la lecture ardue, c'est que l'on ne voit pas tout de suite que la démarche de Durkheim s'articule sur deux axes qui, sans se confondre, méritent l'un et l'autre d'être appelés « logiques ». Tout d'abord, il y a l'axe que l'on peut figurer comme horizontal, ou mieux, comme un plan sur lequel les pratiques et croyances religieuses des sociétés primitives sont disposées. Ces pratiques et croyances forment entre elles des systèmes d'éléments qui peuvent être reliés les uns aux autres par des rapports de priorité *logique*. Par exemple, l'idée d'âme est dérivée de celle de mana, sans que cela implique

que la première soit d'une origine relativement tardive ni qu'il ait eu une époque de l'histoire où les hommes n'auraient connu les forces religieuses que sous leurs formes impersonnelles. (...) Au contraire, l'idée d'âme ne peut se comprendre que par rapport à l'idée de mana. À ce titre, on peut bien dire qu'elle est due à une formation secondaire ; mais il s'agit d'une formation secondaire au sens logique, et non chronologique du mot<sup>707</sup>.

---

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 381–382.

Le second axe peut quant à lui être représenté comme une verticale « chronologique », à condition de préciser comme nous nous y attacherons plus tard que Durkheim situe les systèmes religieux entretenant entre eux un rapport logique de *développement* dans une temporalité idéale, rationnelle pourrait-on aussi dire, plus qu'empirique. Nous reviendrons plus précisément sur cette forme épistémique de *développement*. Commençons notre analyse par un examen du premier axe que nous avons décidé d'appeler *onto-logique* (nous appellerons le second *chrono-logique*).

Durkheim n'est pas seul à prendre conscience de la complexité (ou, mieux, du caractère *mixte*) des systèmes religieux, pourtant communément considérés comme les plus simples. Si les historiens et ethnographes étaient conscients de cette nécessité, leurs présupposés les induisirent toutefois en erreur :

Les religions même les plus grossières que nous fassent connaître l'histoire et l'ethnographie sont déjà d'une complexité qui s'accorde mal avec l'idée qu'on se fait quelquefois de la mentalité primitive. On y trouve, non seulement un système touffu de croyances et de rites, mais même une telle pluralité de principes différents, une telle richesse de notions essentielles qu'il a paru impossible d'y voir autre chose que le produit tardif d'une assez longue évolution. D'où l'on a conclu que, pour découvrir la forme vraiment originelle de la vie religieuse, il était nécessaire de descendre par l'analyse au-delà de ces religions observables, de les résoudre en leurs éléments communs et fondamentaux et de chercher si, parmi ces derniers, il n'en est pas un dont les autres sont dérivés<sup>708</sup>.

Notons bien la réticence de Durkheim vis-à-vis du procédé analytique qui conduit les ethnographes à quitter le domaine de l'observable. Dans la pensée de Durkheim, l'erreur des historiens et des ethnographes ne revient pas à distribuer certains éléments du système selon un ordre temporel (lui-même le fera) ; mais c'est à tort qu'ils poussent cette démarche trop loin, qu'ils vont jusqu'au bout dans leur quête et cherchent l'« élément originel<sup>709</sup> » en rompant l'unité de l'empirique. Leur méthode ne fait par la suite que confirmer cette première méprise surgie au niveau de l'intention. Pour identifier l'élément premier des systèmes religieux, ils cherchent l'invariable dans la variété, considérant que la constance est révélatrice de ce qui est *essentiel*. Selon Durkheim, c'est sur cette base erronée que le débat portant sur la primauté de l'animisme ou, alternativement, du naturalisme a pu prendre forme : dans la mesure où l'on identifie ces deux types de cultes dans tout système religieux connu (Durkheim parle à ce sujet de leur « coexistence universelle<sup>710</sup> »), la question prend les allures d'un problème crucial.

Durkheim aurait pu se contenter d'écarter les théories des historiens et des ethnographes en dénonçant leurs présupposés individualistes. Au lieu de cela, il montre en

---

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>709</sup> Durkheim perçoit là l'échec de l'individualisme : distinguer, analyser, ne veut pas dire selon lui dissoudre en éléments isolés.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 68.

quoi ces dernières échouent à rendre compte de la genèse de l'idée du sacré (c'est-à-dire de la séparation entre sacré et profane) qui, selon lui, fonde toute religion. Cela dit, notre auteur partage avec ceux qu'il critique le sentiment qu'il est nécessaire d'analyser le donné empirique du sacré. Or, pénétrer le religieux contemporain n'implique pas à ses yeux d'en discriminer les éléments en fonction de leur pérennité, comme si l'histoire n'était qu'une puissance de composition. Soumettre ce dernier à l'analyse doit consister en une recherche de la forme simple du religieux, celle que l'histoire a transformée, et donc à tourner son attention vers la religion primitive<sup>711</sup>.

Cela dit, se tourner vers le totémisme ne suffit toujours pas ; encore faut-il distinguer, parmi les croyances et pratiques des tribus aborigènes, celles qui lui appartiennent en propre et celles qui s'y associent accessoirement.

Distinguer veut dire ordonner et, rappelons-le, le premier ordre est celui que nous avons appelé « onto-logique ». Prenons à titre d'exemple l'idée d'âme que Durkheim entend élucider. Dans *les principes fondamentaux* des systèmes totémiques, affirme-t-il, cette idée est absente. Comment cela est-il possible sachant que dans toute religion, y compris les plus « grossièrement organisées », on trouve « tout un système de représentations collectives qui se rapportent à l'âme, à son origine, à sa destinée<sup>712</sup> » ? Une trentaine de pages sont nécessaires à l'auteur pour mener à bien sa démonstration, celle que l'idée d'âme est bel et bien « dérivée des conceptions plus essentielles<sup>713</sup> » du totémisme, étudiées en amont. La genèse de cette idée ne peut être expliquée, affirme-t-il, qu'en tant que conséquence de la croyance totémique, dont elle n'est donc pas une cause. Apparemment vieille comme l'humanité, et toute associée qu'elle soit au totémisme, l'idée d'âme n'en constitue pas pour autant aux yeux de Durkheim le fondement ; bien que présente dans toute société australienne, elle n'est selon lui qu'une « formation secondaire ».

## Développer le fondamental

Si l'ordre *onto-logique* distribue les données en fonction des valeurs de fondamental et de dérivé, les positions de l'ordre *chrono-logique* sont quant à elles déterminées selon un développement plus ou moins avancé des principes fondamentaux. Le schéma implicite du

---

<sup>711</sup> « En d'autres termes, par de là ce qu'on a appelé le naturisme et l'animisme, il doit y avoir un autre culte, plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers. Ce culte existe, en effet ; c'est celui auquel les ethnographes ont donné le nom de totémisme. » (*Ibid.*, p. 124)

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>713</sup> *Ibid.*

développement fournit en effet sa forme à l'argument de l'ouvrage de 1912. Car c'est l'idée de développement qui permet à Durkheim d'atteindre le présent, de remonter à l'homme actuel à partir d'un matériel empirique éloigné, et cela sans heurter notre sensibilité par un essentialisme qui voudrait fixer, pour tous les temps et tous les lieux, ce que serait une nature de l'homme. C'est cette même idée de développement que nous, lecteurs, acceptons, lorsque nous consentons à cette ruse méthodologique sans y voir un blasphème – danger que Durkheim écarte à la hâte :

On trouve étrange que, pour arriver à connaître l'humanité présente, il faille commencer par s'en détourner pour se transporter aux débuts de l'histoire. Cette manière de procéder apparaît comme particulièrement paradoxale dans la question qui nous occupe. Les religions passent, en effet, pour avoir une valeur et une dignité inégales ; on dit généralement qu'elles ne contiennent pas toutes la même part de vérité. Il semble donc qu'on ne puisse comparer les formes les plus hautes de la pensée religieuse aux plus basses sans rabaisser les premières au niveau des secondes<sup>714</sup>.

Et pourtant, les différences de complexité ou de degré d'idéalité « ne suffisent pas à ranger les religions correspondantes en des genres séparés. Toutes sont également des religions, comme tous les êtres vivants sont également des vivants, depuis les plus humbles plastides jusqu'à l'homme<sup>715</sup> ». Les religions complexes *développent*, selon Durkheim, la religion primitive : elles correspondent à son épanouissement plus ou moins complet, ou encore, pour utiliser l'expression qui revient à plusieurs reprises sous sa plume, elles réalisent ce que la religion simple contient en *germe*.

Une méthode de recherche historique semble alors s'imposer ; Durkheim, qui y voit un instrument *analytique*, va effectivement s'en réclamer :

Tout d'abord, nous ne pouvons arriver à comprendre les religions les plus récentes qu'en suivant dans l'histoire la manière dont elles se sont progressivement composées. L'histoire est, en effet, la seule méthode d'analyse explicative qu'il soit possible de leur appliquer. Seule, elle nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs, puisqu'elle nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres<sup>716</sup>.

Or, l'ouvrage de 1912 recèle une bien faible teneur en histoire. Aucune observation systématique quant à la manière dont les religions « récentes » se sont progressivement formées n'y est proposée. L'auteur ne s'intéresse ni à leur histoire réelle, à leur « composition progressive » dont il aurait pu rendre compte en s'appuyant sur des documents historiques, ni à leur histoire « rationnelle » qu'il aurait pu recomposer par une voie spéculative. En réalité, il substitue à un récit historique l'examen d'un point de départ *logique* qu'il espère retrouver – et qu'il retrouve effectivement – *développé*, dit-il, mais au fond *inchangé*, au sein de ce point

---

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>715</sup> *Ibid.*

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 4.

d'arrivée que constituent les religions « contemporaines ». Lorsque l'ethnologie se substitue à l'histoire, l'ordre logique (les religions ordonnées selon le critère de la complexité croissante) devient chrono-logique.

Le schéma *germe – développement*, schème logique plus qu'historique, nous venons de le voir, permet à Durkheim d'identifier dans les religions complexes ce qui leur appartient en tant que *religions*, soit de distinguer leurs éléments *essentiels* de leurs éléments *contingents*. Précisons que parvenir à une telle distinction serait au contraire tâche impossible si l'on devait se contenter d'observer les seules religions complexes ; ces dernières sont en tout cas analysées, chez Durkheim, par l'intermédiaire des religions simples, minimalistes, qu'il assimile à l'*indispensable* :

L'imagination populaire ou sacerdotale n'a encore eu ni le temps ni les moyens de raffiner et de transformer la matière première des idées et des pratiques religieuses ; celle-ci se montre donc à nu et s'offre d'elle-même à l'observation qui n'a qu'un moindre effort à faire pour la découvrir. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus cacher le principal. Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. Mais l'indispensable, c'est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître<sup>717</sup>.

Voilà l'objectif que Durkheim se fixe, le but ultime de son étude, que l'on ne souligne pas toujours assez : distinguer au sein des religions complexes, par le recours aux religions simples, l'*essentiel* du *contingent*. En dernière analyse, le schéma de développement est d'abord pour Durkheim un puissant dispositif destiné à établir cette distinction, dans la mesure où le *développement*, en tant que mode de transformation, est porteur et protecteur de l'essentiel<sup>718</sup>.

Si Durkheim se base généralement sur le totémisme tout en visant les grandes religions contemporaines, il n'exclut pas toutefois la possibilité d'inverser l'orientation de ce vecteur épistémique afin de comprendre le simple par le complexe. Pour rendre compte d'une institution, écrit-il, « il est souvent bon de la suivre jusqu'à des phases avancées de son évolution ; car c'est parfois quand elle est pleinement développée que sa signification véritable

---

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>718</sup> C'est le cas, par exemple, de l'ascétisme que l'on pourrait prendre pour « un fruit rare, exceptionnel et presque anormal de la vie religieuse », écrit Durkheim, mais qui constitue en réalité « un élément *essentiel* ». C'est que « [t]oute religion en contient au moins le *germe*, car il n'y en a pas où ne se rencontre un système d'interdits. La seule différence qu'il y ait sous ce rapport entre les cultes, c'est que ce *germe* y est plus ou moins *développé*. » (*Ibid.*, p. 445, nous soulignons) Ce type de rapprochements émaille régulièrement l'ouvrage de Durkheim. L'explication de l'« origine » de la notion du dieu suprême constitue un second excellent exemple. Pour Durkheim, aucun doute possible quant à l'origine autochtone de l'idée d'un grand dieu : « Bien loin qu'elles [les conceptions du grand dieu] dérivent d'une autre source que les croyances proprement totémiques, elles n'en sont, au contraire, que l'*aboutissement logique et la forme la plus haute*. Nous avons vu, en effet, que la notion des ancêtres mythiques est impliquée dans les principes mêmes sur lesquels repose le totémisme ; car chacun d'eux est un être totémique. Or, si les grands dieux leur sont certainement supérieurs, cependant il n'y a, entre les uns et les autres, que des différences de degrés ; on passe des premiers aux seconds *sans solution de continuité*. » (*Ibid.*, p. 415, nous soulignons) Le totémisme « prépare » les religions complexes et il nous aide à les comprendre. Il les prépare, nous l'avons compris, « chrono-logiquement » : avant d'être projeté sur un axe temporel, le rapport entre le totémisme et les religions plus développées est logique.

apparaît avec le plus de netteté<sup>719</sup> ». Le fait que la *signification* ne soit pas l'enjeu unique de cette démarche est cependant manifeste : il s'agit avant tout de mieux *distinguer* ce qui serait resté *inaperçu* si l'analyse n'était pas soutenue par un tel élargissement de ses vues. Ainsi, le totémisme « individuel » d'Amérique attire l'attention du chercheur sur le totémisme « individuel » australien qui sinon, du fait de son état rudimentaire qui rend l'identification difficile<sup>720</sup>, ne serait pas remarqué.

Le concept de *développement* sous-jacent au raisonnement de Durkheim se précise donc à nos yeux. L'auteur exige que l'essentiel ne soit jamais perdu sur le chemin de l'« histoire ». Il faut que les va-et-vient entre différents systèmes religieux soient rendus possibles sans que le fondement de *la* religion ne soit à quelque moment oblitéré – socle dont les contenus apparents varient, certes, mais qui reste au fond inchangé. En revanche, toute solution de continuité équivaut à une sortie de l'*essentiel*. Le totémisme ne constitue pas un prédécesseur historique des religions complexes ; il est néanmoins à considérer comme leur prédécesseur logique, et plus précisément comme une réalisation empirique de la religion en sa forme minimale. Ainsi, la religion primitive détermine ce qu'il y a d'essentiel dans les religions complexes ; *elle est l'essentiel*, et par elle seulement l'essentiel des religions complexes peut être identifié.

Et pourtant, pourrait-on protester, il arrive à Durkheim de suggérer que ce qu'il y a d'*essentiel* dans la vie religieuse contemporaine ne demande pas à être laborieusement identifié mais qu'il est donné d'emblée (et se retrouve par la suite dans le totémisme) :

Nous disions au début de cet ouvrage que tous les éléments essentiels de la pensée et de la vie religieuse doivent se retrouver, au moins en germe, dès les religions les plus primitives: les faits qui précèdent confirment cette assertion<sup>721</sup>.

Complétons cependant cette citation par un autre passage, similaire dans ce qu'il affirme, lui aussi situé à la fin de notre ouvrage, mais dont le sens est plus aisé à tirer :

Nous annonçons au début de cet ouvrage que la religion dont nous entreprenions l'étude contenait en elle les éléments les plus caractéristiques de la vie religieuse. On peut vérifier maintenant l'exactitude de cette proposition. Si simple que soit le système que nous avons étudié, nous y avons retrouvé toutes les grandes idées et toutes les principales attitudes rituelles qui sont à la base des religions même les plus avancées : distinction des choses en sacrées et en profanes, notion d'âme, d'esprit, de personnalité mythique, de divinité nationale et même internationale, culte négatif avec les pratiques ascétiques qui en sont la forme exaspérée, rites d'oblation et de communion, rites imitatifs, rites commémoratifs, rites piaculaires, rien n'y manque d'essentiel. Nous sommes donc fondé à espérer que les résultats auxquels nous sommes parvenu ne sont pas particuliers au seul totémisme, mais peuvent nous aider à comprendre ce qu'est la religion en général<sup>722</sup>.

---

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 137–138.

<sup>720</sup> Voir *ibid.*, p. 138, note 1.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 593.

*Rien ne manque d'essentiel* dans le totémisme, en effet. Mais c'est parce que rien d'essentiel ne peut y manquer ; c'est seulement par son analyse que les grandes idées et pratiques de *notre* vie religieuse peuvent être appelées « essentielles ». Nous ne croyons pas que le passage cité ait pour fonction de déterminer l'ordre des priorités : à nos yeux, Durkheim reviendrait plutôt vers son lecteur, qu'il souhaite convaincre de la pertinence de l'explication sociologique donnée aux idées et pratiques religieuses primitives pour celle des religions présentes, se souciant peut-être dans une moindre mesure de l'exactitude de la liste de leurs éléments. En effet, en contractant en une seule formule, sous la forme feinte de leur juxtaposition<sup>723</sup>, la suite logique des caractéristiques propres aux systèmes religieux à la fois divers et diversement développés, Durkheim cherche à regagner le présent, et par là son lecteur qui aurait tort de croire avoir lu un livre d'anthropologie.

### Une analyse sans règle

Et pourtant, nous y avons déjà insisté : dans les religions contemporaines, tout n'est pas forme développée de la religion primitive. Si les religions complexes ne se laissent pas réduire à des états développés du totémisme, c'est qu'elles contiennent aussi *de l'accessoire, du secondaire, des développements de luxe*. Ce rappel semble à nos yeux rendre problématique toute thèse de l'héritage biologique (dans la mesure où la biologie ne procède pas à une telle distinction entre l'essentiel et le contingent) qui se concentrerait, chez le Durkheim de 1912, dans le concept de développement manifestement structurant<sup>724</sup>.

Rien de plus naturel, pourrait-on pourtant penser, que de chercher en la biologie un potentiel modèle d'inspiration pour Durkheim. Dominique Guillo – auteur de thèses sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir plus longuement – s'est intéressé de près à cette question, relisant notamment les premiers travaux de Durkheim (*De la division du travail social*, *Les Règles de la méthode sociologique*) où les références aux sciences de la vie sont, remarque-t-il, omniprésentes. Or, curieusement, D. Guillo ne confirme pas l'idée selon laquelle la sociologie emprunterait ses concepts à la biologie ; la biologie, les sciences sociales et la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle partageaient selon lui une « cosmologie » commune, à l'origine

---

<sup>723</sup> On constate, par exemple, que l'idée de divinité nationale et internationale ne se trouve pas présente dans les totémismes les plus simples.

<sup>724</sup> Le concept de développement sous-jacent aux *Formes élémentaires* ne semble donc pas s'accorder avec celui que Guillo a pu identifier dans d'autres textes durkheimiens et qu'il attribue à von Baer. Cf. Dominique Guillo, « La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ? », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°3, 2006, p. 507–520.

d'un *champ conceptuel unitaire* dans lequel la notion de « développement » (aux côtés de celles d'« organisation » et de « classification ») occuperait une position de choix. Cependant, un tel champ ne saurait être réduit à des rapports interdisciplinaires distingués rétrospectivement :

Dès lors, il n'y a plus, à proprement parler, d'échanges, d'emprunts ou de nomadisme des concepts entre des domaines disciplinaires qui seraient par ailleurs autonomes, étanches et souverains, mais la constitution d'un champ conceptuel unitaire, sous-jacent et transversal, commun à une partie de la biologie, des sciences sociales et de la philosophie<sup>725</sup>.

Dans l'hypothèse d'un champ conceptuel partagé, les sociologues ne sont donc pas tenus de recevoir leurs concepts directement des biologistes, et cela bien qu'ils puissent s'exprimer dans « leur » idiome. La question de la circulation des modèles et des influences se trouve ainsi, contre toute évidence, réactualisée.

A vrai dire, cette dernière semble plus épineuse encore dans le cas des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, ouvrage aux références biologiques plus rares que les textes antérieurs examinés par D. Guillo. Durkheim se montre assez peu soucieux d'explicitier ses concepts biologisants, comme précisément ceux de « développement » ou « germe ». En outre, aucun biologiste n'est cité directement par l'auteur, qui serait susceptible donc de nous venir en aide lors de leur interprétation. Et pourtant, le maintien au moins implicite de la référence biologique y compris dans ce texte tardif pourrait se deviner à une allusion, glissée tandis que Durkheim défend la méthode historique :

L'évolution biologique a été conçue tout autrement à partir du moment où l'on a su qu'il existait des êtres monocellulaires. De même, le détail des faits religieux est expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine de l'évolution le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse<sup>726</sup>.

Dans une explication historique, affirme Durkheim, le point de départ n'est pas indifférent ; ce que l'on met à l'origine de l'évolution<sup>727</sup> ne reste pas sans effet pour l'explication des faits que l'on y trouve par la suite. L'analogie qu'emploie ici Durkheim en dit pourtant davantage. Lorsqu'il s'agit d'identifier la forme « primitive » de la religion, suggère-t-il, l'enjeu du « choix » que l'on fait entre le naturisme, l'animisme (tous deux refusés) et le totémisme (qu'il retient) est similaire à celui des débats tenus par les biologistes à propos de la forme primitive de la vie.

---

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 515. Guillo n'hésite pas, dans le titre de son article, à appliquer à ce champ conceptuel unitaire le terme de « paradigme ».

<sup>726</sup> *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 5.

<sup>727</sup> Remarquons que Durkheim associe ici le terme d'évolution à sa propre problématique.



Dans quelle mesure serait-il légitime d'exploiter cette analogie<sup>728</sup> ? Faut-il voir dans cette allusion à la théorie cellulaire un indice du sens que Durkheim assignerait, au fond, à la notion plus ancienne de *germe*, si récurrente sous sa plume ? L'interprétation du concept de *développement* trouverait-elle là un appui exploitable ?

On *pourrait* s'engager dans cette direction, ce qu'une certaine histoire de la sociologie, soucieuse de pallier au nom des vertus herméneutiques les « lacunes » que présente le matériau étudié, n'hésiterait pas à faire. En ce qui nous concerne, en revanche, il nous semble plus important d'insister sur cette relative indétermination de la grammaire des *Formes élémentaires*, ouvrage pourtant informé ainsi que nous l'avons montré par le paradigme analytique. La recherche du simple (le totémisme) qui s'avère normatif (source de l'*essentiel*), son identification dans le complexe sous les formes nouvelles qu'il revêt (formes pourtant loyales à sa première nature), la discrimination, au sein des cultes contemporains, entre l'essentiel et l'accessoire : autant d'étapes d'une démarche que nous avons appelée « analytique » mais qu'il serait désormais impropre de passer pour une *méthode*. Il est doublement utile, dans ce contexte, de se remémorer l'examen précédemment consacré à Rousseau. D'abord, parce que c'est bien l'analyse de type rousseauiste (fondée dans l'idée de *transformation*) qui procure à la recherche durkheimienne son actualité *sociologique* et non seulement *anthropologique*. Mais aussi parce que nous avons pu identifier, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, un usage déjà amenuisé de l'analyse qui – du fait de l'indétermination de la règle qu'observe son mouvement – ne pouvait pas, elle non plus, être pleinement considérée comme une *méthode*. Cette altération du *statut épistémologique* de l'analyse, ne la distingue-t-on pas tout aussi bien dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, ouvrage non moins pudique quant à l'énonciation des paramètres de sa démarche heuristique ?

De l'analyse – considérée comme *méthode* –, il ne reste en 1912 qu'une promesse : elle convertit les religions simples en religions « élémentaires » et l'étude anthropologique du totémisme en argument sociologique. Certes, l'analyse n'est plus ici une méthode. Privée de sa règle, elle ne se contente toutefois pas de laisser au creux de l'exposé durkheimien l'empreinte de sa silhouette. Sans feindre d'en exécuter toutes les étapes – rarement Durkheim va jusqu'aux religions complexes –, c'est toutefois de l'analyse qu'il tire sa pratique

---

<sup>728</sup> A titre expérimental, on pourrait néanmoins prendre le risque d'une interprétation. C'est un fait, Durkheim met ici l'accent sur l'avancée théorique que représente – au sein de nos conceptions des formes « primitives » (de la vie, de la religion) – la substitution d'une entité vivante anatomiquement simple (élémentaire) et pourtant *organisée* (cellule, totémisme) à une entité basée sur la répétition de son principe anatomique (organisme pluricellulaire, religions dérivées du naturisme ou de l'animisme). On pourrait ainsi avancer l'hypothèse selon laquelle Durkheim pense ici à la *structure* de l'organisme simple / de la religion simple, et plus précisément à l'alternative de la structuration par répétition et de la structuration par différenciation interne comme à une variable déterminant la forme de l'évolution (développement) qu'elle pourrait s'approprier.

épistémique et donc également son concept de connaissance, qu'il espère partager avec ses lecteurs.

Pour défaire le présent recours au paradigme analytique de son apparent statut d'exception, tournons à présent notre attention vers le premier grand ouvrage du sociologue français : *De la division du travail social*, texte issu de son travail de thèse et publié en 1893. Presqu'imperceptible, la *méthode* analytique fut bien mieux préservée dans cet ouvrage que dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* – une évidence à en juger par le caractère explicite de son travail conceptuel.

### ***De la division du travail social* : une relecture épistémologique**

La question que Durkheim présente dans la *Préface* de la *Division du travail social* (1893) comme son *point de départ* est volontiers citée par ses commentateurs, le plus souvent prêts à l'accepter telle quelle :

Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? Car il est incontestable que ces deux mouvements, si contradictoires qu'ils paraissent, se poursuivent parallèlement. Tel est le problème que nous nous sommes posé<sup>729</sup>.

Cette confiance accordée aux propos de la *Préface* mérite pourtant d'être mise en doute. Il ne s'agit pas, bien sûr, de contredire les souvenirs que Durkheim a pu garder de ses motivations. Remarquons simplement que le problème tel que formulé plus haut ne peut guère faire figure d'*origine* de la *Division* si nous entendons par là son origine *logique*. En effet, ce n'est qu'à mesure de cette étude qu'ont été recueillies les « observations » touchant au progrès de l'autonomisation de l'individu et à la dépendance de plus en plus marquée de ce dernier vis-à-vis de la société<sup>730</sup>. Il en va de même par ailleurs de la contradiction inhérente à un double mouvement, dirigé à la fois vers davantage de personnalité et vers un surcroît de solidarité : loin d'être intuitive, cette contradiction ne sera en réalité fondée qu'au sein de l'ouvrage, pour y être finalement dénoncée comme illusoire. C'est dire, donc, l'invraisemblance d'une telle formulation du défi original. Par ailleurs, ce n'est pas tout à fait à cette question soi-disant primitive que répond la *Division du travail social*, dans la mesure où la dépendance des modernes à l'égard de la société (c'est-à-dire, ici : l'interdépendance des individus) ne constitue

---

<sup>729</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. XLIII (ouvrage désormais cité *De la division du travail social*).

<sup>730</sup> Si la différenciation sociale est un phénomène observable d'emblée, l'accroissement de l'autonomie individuelle n'est en revanche mis en évidence qu'au cours de la recherche. Il en va de même de la dépendance plus étroite de l'individu à l'égard de la société.

pas à proprement parler sa problématique principale. Son objet, nous le montrerons, consiste en la solidarité sociale, la *cohésion* d'une collectivité hautement différenciée, mais envisagée dans un sens tout à fait particulier. Ainsi, à l'encontre des interprétations consacrées, *nous essaierons de montrer que l'enjeu propre de cet ouvrage fondateur de la sociologie « scientifique » consiste en l'ouverture du concept de « société » devant une réalité sociale inopinée.*

La *problématique* de la solidarité sociale se trouve pleinement exposée dans l'introduction de notre ouvrage souvent sous-estimé<sup>731</sup>. On s'en souvient pourtant, c'est du constat d'une division du travail en progrès que part Durkheim, phénomène dont l'existence a déjà été remarquée dans le passé, certes, mais qui s'impose avec de plus en plus de netteté :

Quoique la division du travail ne date pas d'hier, c'est seulement à la fin du siècle dernier que les sociétés ont commencé à prendre conscience de cette loi, que, jusque-là, elles subissaient presque à leur insu. (...) Aujourd'hui, ce phénomène s'est généralisé à un tel point qu'il frappe les yeux de tous<sup>732</sup>.

Il est courant d'insister sur l'effort fourni par Durkheim pour saisir la division du travail dans sa généralité sans pour autant la cantonner à la seule sphère économique. Le titre lui-même de l'ouvrage, qui accole l'épithète « social » au travail en phase de différenciation, annonce d'ailleurs cette extension de l'objet étudié, tout en ancrant la recherche dans une perspective strictement sociologique.

Durkheim présente pourtant son objet comme cas particulier d'un mécanisme plus général de différenciation interne, à l'œuvre dans toute matière organisée. À ses yeux, l'étude sociologique de la division du travail doit ainsi traiter de l'un des aspects du « *processus*

---

<sup>731</sup> Bernard Lacroix remarque que l'« Introduction » (dont il parle par méprise comme d'une « préface ») de la *Division du travail social* a longtemps été supprimée des éditions françaises du livre (jusqu'à 1975). Cf. Bernard Lacroix, *Durkheim et le politique*, Montréal, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques – Presses de l'Université de Montréal, 1981, p. 117. Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt, éditeurs de *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, nous rappellent que le chapitre introductif a été largement modifié par Durkheim à partir de la deuxième édition de son ouvrage (1902). Un long passage (de 36 pages) s'est ainsi trouvé supprimé qui ne figure dans aucune des autres éditions françaises postérieures. Le souci d'une plus grande cohérence serait à l'origine de cette intervention mais aussi, comme l'affirme Durkheim lui-même, le caractère vieilli de sa polémique contre « la méthode ordinaire des moralistes » dont la « stérilité » ne laisserait plus de doutes (cf. *De la division du travail social*, p. 7). P. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt sont plus précis : « Non qu'il fût d'importance mineure puisqu'on y trouvait une critique, assez vive, des morales 'formelles' ou 'classiques', un appel à la constitution d'une science morale positive et une définition du fait moral liée à des considérations sur le thème du normal et du pathologique. Mais ce passage était, somme toute, assez extérieur au propos général du livre et visait surtout à situer le programme de la nouvelle science sociologique par rapport à la tradition philosophique. Lors de la soutenance de la thèse, selon le témoignage de Lucien Muhlfeld, tous les membres du jury, sauf Boutroux, avaient centré leurs objections et leurs remarques sur ce passage, évitant ainsi de parler du livre lui-même. Muhlfeld ajoutait que Durkheim aurait mieux fait de passer sous silence les morales classiques ; il suivait en cela l'intervention de Marion qui avait reproché à Durkheim d'avoir adopté un tel point de départ. Durkheim retint cette suggestion pour la nouvelle édition de son livre. » (P. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (dir.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 6 ; le texte est repris dans Philippe Besnard, *Études durkheimiennes*, Genève, Librairie Droz, 2003, p. 17–22) Dans notre analyse, nous nous référons à ce chapitre introductif en sa version raccourcie.

<sup>732</sup> *De la division du travail social*, p. 1.

général » familier avant tout aux biologistes. Cela dit, l'exposé durkheimien du « problème » prend aussitôt une direction inattendue. La division du travail, écrit Durkheim, affecte nécessairement l'homme dans sa « constitution morale », car « le développement de l'homme se fera dans deux sens tout à fait différents, suivant que nous nous abandonnerons à ce mouvement ou que nous y résisterons. Mais alors une question pressante se pose : de ces deux directions, laquelle faut-il vouloir ?<sup>733</sup> » Faut-il approuver la division du travail, sachant que son évolution semble gouvernée par une loi dont on ne sait si elle doit être élevée au rang des lois morales ? De toute évidence, l'enjeu dépasse ici le simple accroissement d'un savoir encore partiel. Les fondements du « problème » de la division du travail se rapportent moins à une question théorique qu'à une préoccupation pratique.

Durkheim critique dans ce contexte les moralistes qui, à défaut de rigueur scientifique, se contentent d'émettre des opinions. Il est selon lui strictement impossible d'apporter une réponse directe à la question du caractère idéal de l'homme. En revanche, celle de la « moralité » de la division du travail est susceptible de recevoir une réponse positive : la reconnaissance d'une fonction « morale » à la division du travail se justifiera avec la démonstration de sa capacité à générer de la solidarité sociale<sup>734</sup>. Or, n'est-il pas contradictoire d'attribuer une fonction intégratrice à ce qui crée de la *division* ? La « société » moderne, installée dans la culture de la *différence*, mérite-t-elle son nom ? Ainsi, la question ne vise pas, comme on le dit souvent, à savoir comment *assurer* la solidarité dans une société fondée sur la division du travail<sup>735</sup>. Il s'agit plutôt de décider si le terme de « solidarité », ferment de celui de « société », peut légitimement être appliqué à la réalité sociale contemporaine, en dépit de son inconvenance manifeste.

Délimiter à la hâte la problématique de Durkheim en passant, sans hésitation, de sa soi-disant motivation première (le lien entre l'individu et ses semblables) au problème de

---

<sup>733</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>734</sup> « Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d'autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et forts. » (*Ibid.*, p. 394)

<sup>735</sup> Cf. Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858–1917)*, Paris, Fayard, 2007, p. 169. Pour tourner notre regard ailleurs, voyons par exemple l'introduction du chapitre consacré à Durkheim dans les *Sociologies de la modernité* de Danilo Martucelli : « Le cadre originaire de la pensée de Durkheim est constitué indissociablement de la prise en compte du phénomène de la différenciation sociale et des risques, très réels à ses yeux, d'anomie sociale. Son grand mérite est d'avoir identifié la modernité au processus de différenciation sociale, et surtout, d'avoir voulu trouver en elle, et par elle, la réponse aux problèmes d'intégration propres à une société moderne. Confiance d'autant plus surprenante que, comme bien d'autres avant et après lui, il est aussi convaincu de vivre dans une phase de transition 'où la morale traditionnelle est ébranlée, sans qu'aucune autre se soit formée qui en tienne lieu'. C'est pourquoi, dès le départ, son problème majeur sera le rapport entre l'individu et le groupe social, problématique qui lui permet d'insister tout autant sur le caractère spécifique de la réalité sociale que sur les dimensions volontaristes présentes chez les individus. » (Danilo Martucelli, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1999, p. 35) Rien n'est faux dans cette première caractéristique de la sociologie durkheimienne. Nous verrons pourtant qu'elle passe à côté de la *performance épistémologique* réalisée par Durkheim dans ses ouvrages.

l'identification d'un nouveau type de solidarité sociale, c'est à la fois pécher par manque de finesse et annoncer son style : la *Division du travail social* est, en effet, plus souvent *exposée* qu'*expliquée*.

### Les formes anormales de la division du travail social

Paradoxalement, la « contextualisation » peut être tenue, si ce n'est pour responsable, du moins pour complice de cette tendance à privilégier l'exposition sur l'explication. Certes, rappeler le contexte politique de l'ouvrage, la « question sociale », semble presque nécessaire, tout autant d'ailleurs que souligner la rivalité intellectuelle qui opposait Durkheim à un Spencer très présent dans les débats philosophiques et sociologiques de l'époque. Tout aussi récurrente est la psychologisation de la problématique durkheimienne, qui nous paraît quant à elle plus accessoire. À la lecture de Marcel Fournier, qui prête à Durkheim « plusieurs raisons » de s'intéresser à la division du travail social, on pourrait penser qu'on se tient encore là au niveau de la simple rhétorique : « cette question l'interpelle en effet en tant que savant (division du travail intellectuel), en tant qu'époux (division du travail sexuel) et en tant que citoyen (division du travail social)<sup>736</sup> ». Et cependant, ce genre de psychologisation sédative, qui fait passer l'empathie pour la compréhension, peut lui aussi produire un effet aveuglant. Qu'il ne soit guère surprenant que, en dépit de leur volonté de bien faire et de leur rigueur maîtrisée, nous reprochions à ces égards historiques et psychologiques de détourner l'attention du lecteur de la *construction de l'ouvrage*, et de lui dissimuler la question de la valeur relative de ses différents thèmes – ou blocs thématiques – pour l'amener à remarquer, à des fins mélioratives, sa seule « richesse ».

C'est pourtant bien la richesse de la *Division du travail social* qui a motivé sa florissante postérité, et le nier serait manifestement injuste. Mais, à force d'ériger cette dernière en principe de lecture, on est enclin à parcourir le texte dans le seul but de montrer *ce qu'il contient*, au lieu de témoigner de *ce qui s'y passe*. Durkheim est alors le plus souvent présenté comme sociologue d'une modernité dont il aurait compris non seulement l'avènement mais aussi la logique interne. Il découvrirait notamment la loi historique selon laquelle la « solidarité mécanique » des sociétés traditionnelles (soutenue par une conscience collective forte qui laisse peu de place au membre individuel de la communauté qui, en réalité, ne cherche pas à affirmer sa singularité) tendrait à se faire remplacer, en raison du progrès de la division du travail, par une « solidarité organique » des sociétés modernes, sociétés dont la conscience collective serait

---

<sup>736</sup> Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858–1917)*, p. 168.

moins forte mais qui ne seraient pas pour autant, et malgré la différenciation sociale et l'individualisme normatif, moins intégrées. L'unité sociale appuyée sur la ressemblance (entre membres du groupe) céderait donc la place à une intégration sociale dont le principe serait – paradoxalement – la différence ; Durkheim aurait alors le mérite d'avoir montré que ce dernier principe, au lieu de séparer, rapproche les individus sur le fond de la complémentarité et de l'interdépendance objectives des fonctions sociales historiquement cristallisées.

S'il est effectivement possible de tirer de la *Division du travail social* l'ensemble de ces données, s'en tenir à un tel résumé (qu'il soit explicitement formulé ou seulement sous-entendu dans le cadre d'un travail interprétatif plus ciblé) n'est pas sans danger. Il arrive en effet que de tels survols de contenu aboutissent à alimenter de naïvetés le *résumé* du livre lui-même dès lors que ce dernier prétend se faire un tant soit peu *explicatif*, ce qui en révèle bien sûr la vulnérabilité.

C'est ainsi que Marcel Fournier en arrive à interpréter le Livre III de notre ouvrage, consacré aux formes anormales et pathologiques de la division du travail, comme une tentative de contrebalancer le ton par trop approbateur des deux premiers Livres<sup>737</sup>. Rien de plus naturel en effet : à force de *raconter* la *Division du travail social*, finir (tout comme le livre) son compte rendu par un exposé des formes anormales en saupoudrant d'un peu de pessimisme l'optimisme général de l'ouvrage, constitue presque une nécessité psychologique<sup>738</sup>. Il est en ce sens significatif que le même phénomène soit à observer chez Steven Lukes : « Ici se trouve le diagnostic trop rapide que Durkheim propose des troubles du capitalisme, présentés selon trois titres : anomie, inégalité et organisation inadéquate. »<sup>739</sup> Ainsi, tout compte fait, la problématique des formes anormales de la division du travail aurait pour fonction de préparer au socialisme (auquel Durkheim adhérerait). Le Livre III s'insère d'ailleurs si difficilement dans le schéma d'ensemble de l'ouvrage, affirme Philippe Besnard, que le lecteur, en l'abordant, « peut ressentir un choc (...) même s'il nous rapproche des réalités du monde industriel du temps de Durkheim et du nôtre<sup>740</sup> ». A-t-on toutefois jamais vraiment essayé de lire cette partie comme une pièce reliée de façon organique à l'argument d'ensemble de la *Division* ? P. Besnard constate, nous y reviendrons, la difficile compatibilité entre ce qu'affirme Durkheim

---

<sup>737</sup> « La fonction de la division du travail » fait objet du premier livre de l'ouvrage (p. 11–176), qui se prolonge par la recherche « des causes et des conditions » de la division du travail (Livre II, p. 177–342). Les « formes anormales » de la division du travail sont discutées dans le Livre III, nettement plus court par rapport aux deux livres qui le précèdent (p. 342–390).

<sup>738</sup> « *De la division du travail social* apparaît à la fois comme un éloge de la spécialisation et comme un hymne au travail... », écrit Marcel Fournier (Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858–1917)*, p. 183).

<sup>739</sup> « Here we have Durkheim's all too brief diagnosis of the ills of capitalism, under three heads: anomie, inequality and inadequate organization. » (Steven Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 172)

<sup>740</sup> Philippe Besnard, « Les pathologies des sociétés modernes », in P. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (dir.), *Division du travail et lien social*, p. 197.

à propos desdites pathologies du monde moderne et la méthode préconisée par les *Règles*, qui auraient pu faire office de trame à cette lecture unitaire. Plus souvent encore, on se passe de toute considération épistémologique pour préférer aboutir à un Durkheim ambigu<sup>741</sup> qui cacherait en fin de compte un point de vue « nuancé » (M. Fournier), sinon idéologique (S. Lukes, P. Besnard), selon les interprètes.

### L'épistémologie de la *Division du travail social*

Cela dit, qui chercherait dans *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) une aide directe à la compréhension du Livre III de la *Division* serait vite déçu. Cette déception est toutefois moins à regretter qu'à exploiter. D'autres, cela s'entend, ont déjà comparé la démarche de la *Division du travail social* à la méthodologie « officielle » de Durkheim. Avant de nous prêter nous-même à cet exercice (pour nous en éloigner très vite), examinons rapidement les orientations caractéristiques de ces études cette fois-ci délibérément épistémologiques.

Évaluer la conformité des procédés de la *Division* aux principes professés dans *Les Règles de la méthode sociologique* est devenu un exercice incontournable : l'ambition, affichée par Durkheim, d'explicitier et de formaliser dans les *Règles* la méthodologie de la *Division* y invite naturellement. Jeffrey C. Alexander, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, confirme en quelque sorte cette affinité entre les deux ouvrages. En effet, les *Règles* sont d'après lui complices de la *Division du travail social* dans la mesure où ce manifeste méthodologique officialise l'objectivisme de la *Division* (qui avantage la morphologie sociale au détriment des fins subjectivement ressenties), objectivisme toutefois « contredit par Durkheim d'une façon très énergique et créative<sup>742</sup> ».

Comme je l'ai dit par ailleurs, *La division* est une étude empirique et théorique profondément contradictoire. Durkheim était conscient de ces contradictions et, dans *Les règles*, il se sent obligé de refaire le même chemin<sup>743</sup>.

Au lieu de corriger la position objectiviste adoptée dans la *Division*, Durkheim préférerait donc rester dans la contradiction et attribuer aux *Règles* un programme qu'il ne sera pas prêt lui-même à suivre quelques années plus tard.

---

<sup>741</sup> « Il y a donc chez Durkheim une ambivalence : d'un côté il se montre optimiste face aux effets du progrès de la division du travail ; de l'autre, il établit un diagnostic très sombre lorsqu'il identifie les formes anormales de celle-ci. » (Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, p. 181)

<sup>742</sup> Jeffrey C. Alexander, « Les *Règles* secrètes de Durkheim », in Charles-Henry Cuin (dir.), *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 197.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 194.

Le plan sur lequel se situe J. C. Alexander lui permet de distinguer deux périodes dans la carrière intellectuelle de Durkheim, caractérisées chacune par une certaine idée des données pertinentes de la sociologie. C'est à ce niveau que la sociologie religieuse développée après 1897 serait révolutionnaire. Car, pour la première fois, elle manifesterait ouvertement son attention au sujet, jusque-là volontairement effacé.

Nous avons déjà exprimé nos réserves vis-à-vis de l'interprétation que J. C. Alexander propose de la sociologie religieuse durkheimienne, tout en précisant qu'il nous semblait tout à fait légitime d'exploiter un auteur classique au profit d'un programme de recherche novateur. Si nous ne lui emboîtons de nouveau guère le pas, ce n'est pas, là non plus, pour le critiquer. En effet, l'intérêt qu'accorde J. C. Alexander aux données de l'explication des phénomènes sociaux n'est pas assez large à nos yeux : bien qu'il détermine le lieu où Durkheim cherchait l'explication des phénomènes sociaux (auprès des individus, des « choses »), il se désintéresse de la nature de cette explication (ce que signifie « expliquer ») et *a fortiori* de la structure profonde de l'ouvrage, ainsi que de ses ressorts. Ce sont au contraire ces questions qui caractérisent l'approche dont nous nous réclamons et que nous appelons *épistémologique*.

Plus proches de cette dernière, les analyses de Mohamed Cherkaoui ne nous satisfont toutefois pas davantage. M. Cherkaoui souhaite mettre en lumière la « théorie de l'explication » qui sous-tend à la fois la *Division du travail social* et *Le Suicide* et qui se trouverait le plus explicitement formulée dans *Les Règles de la méthode sociologique*<sup>744</sup>. Durkheim se présente alors en héritier infidèle du positivisme comtien : l'« explication » ne se réduit pas chez lui à la seule identification des lois générales (de la société) mais exige aussi la recherche des causes, interprétées comme mécanismes générateurs des phénomènes observés. L'activité nomologique, suffisante pour Comte, ne l'est donc pas pour Durkheim :

Dès que Durkheim établit une loi ou une suite de lois, il s'interroge sur l'explication qu'il convient de leur donner. Comment procède-t-il ? Il tente précisément de déduire ces lois d'une théorie, c'est-à-dire d'un ensemble de propositions abstraites en un nombre très limité qui n'est certainement pas le résultat d'une généralisation ou d'une induction<sup>745</sup>.

Ainsi M. Cherkaoui soutient-il que la théorie précède chez Durkheim l'explication, orientée – à défaut d'être déterminée – par les faits enregistrés. Le sociologue, dont la démarche ne se distingue d'ailleurs guère ici de celle d'un physicien, fait appel à une théorie générale (« la théorie de la gravitation sociale ») pour rendre compte des régularités observées

---

<sup>744</sup> Mohamed Cherkaoui, « La théorie de l'explication chez Durkheim : modèle déductif-nomologique et modèle des mécanismes générateurs », in Charles-Henry Cuin, *Durkheim d'un siècle à l'autre*, p. 153–168.

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 161.



empiriquement<sup>746</sup>. Dans ces conditions, « expliquer » ne reviendrait donc pas à formuler une loi et encore moins à lui subordonner un phénomène concret ; une bonne explication rend compte des causes des phénomènes, elle cherche ses « mécanismes générateurs » (en formulant des hypothèses sur le comportement des individus, sur les lois de composition des phénomènes et celles de leur interdépendance)<sup>747</sup>.

A ce point, on pourrait se demander dans quelle mesure l'« explication » durkheimienne, interprétée de la sorte, entre en résonance avec les commentaires de J. C. Alexander ; ce dernier, rappelons-le, considérerait le *sujet* comme un principe explicatif de plus en plus ouvertement assumé par Durkheim, au détriment de l'objectivisme de sa première partie de carrière. La question nous éloignerait cependant trop de ce qui nous occupe ici tout spécialement. L'important consiste en ce que les réflexions de Mohamed Cherkaoui nous amènent directement sur un plan d'analyse épistémologique, qui reste relativement ignorée dans la littérature secondaire durkheimienne. Nous considérons toutefois, tout en reconnaissant le rôle éminent du problème de l'« explication » dans la recherche ainsi orientée, qu'une marge conséquente persiste d'ici à ce que soit appréhendée avec justesse la construction globale de la *Division du travail social*. Il est évident qu'un ouvrage scientifique ne se réduit pas à une démarche d'explication, en cela au moins qu'il doit procéder aux choix des objets à lui soumettre. Osons aller plus loin : l'explication constitue-t-elle effectivement l'objectif primordial de la *Division du travail social* ?

## Les modèles épistémiques

### *Sortir des Règles*

Le thème des « formes anormales » de la division du travail social, étudiées dans le Livre III de notre ouvrage, nous permettra d'affaiblir le statut des *Règles de la méthode sociologique*, un statut dont on surestime, à notre avis, la valeur normative. Dans quelle mesure l'approche de Durkheim est-elle conforme aux principes défendus dans le chapitre des *Règles* consacré à la distinction du normal et du pathologique, ou au contraire s'en écarte-t-elle ? On s'en souvient, Durkheim insiste en 1895 sur cette distinction qui assure à la nouvelle science une compétence

---

<sup>746</sup> M. Cherkaoui donne l'exemple de la théorie de l'intégration et de la régulation qui « n'a pas été construite pour résoudre le problème de l'explication de certains aspects du suicide. Elle est non seulement antérieure au *Suicide* mais en outre elle s'applique à des domaines de recherche sociologiques autres que la mort volontaire. Il suffit de rappeler que cette théorie est à l'œuvre dans *La division du travail social* et qu'elle est sollicitée pour expliquer les faits sociologiques les plus divers. » (*Ibid.*, p. 161)

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 163.

pratique. Celle-ci peut-elle toutefois bel et bien *juger* scientifiquement ? Durkheim le croit et s'emploie à déterminer les règles d'une démarche qui n'éloignerait pas le sociologue de la rigoureuse positivité. Ainsi, un fait social ne sera pas considéré comme « pathologique » du fait de son caractère nuisible ou de la souffrance qu'il provoque, comme le veut le sens commun ; il ne sera pas examiné selon ses effets les plus en vue, mais d'abord selon sa fréquence : « Nous appellerons normaux les faits qui présentent les formes les plus générales et nous donnerons aux autres le nom de morbides ou de pathologiques. »<sup>748</sup> Pour éviter les erreurs d'appréciation, la généralité – ou au contraire l'exceptionnalité – des faits sociaux sera évaluée relativement à un type donné de société, et, dans le cas où plusieurs sociétés du même type seront comparées, relativement à une certaine phase de leur vie. Cela dit, la généralité (dans le sens de ce qui est le plus répandu) peut parfois tromper. Ainsi, en temps d'accélération de la dynamique sociale, les conditions responsables de la généralité du phénomène peuvent vite changer, en conséquence de quoi ce qui apparaît comme « normal » selon le critère de la généralité du phénomène peut en réalité n'être qu'une survivance discordante. Il est donc nécessaire, ajoute Durkheim, de toujours vérifier que la généralité enregistrée au moment de l'étude se justifie, pour ainsi dire, et si, inversement, l'exceptionnalité n'annonce pas une normalité future. En dépit de cette complication, Durkheim considère le critère de distinction entre le normal et le pathologique comme étant relativement accessible et par ailleurs conforme – ce qu'il fait remarquer à ses lecteurs – à l'acception commune de la notion de *maladie*, associée le plus souvent à l'*accidentel*.

C'est effectivement une part d'accidentel qu'il identifie dans les « formes anormales » de la division du travail. Seulement – voilà ce qu'il nous paraît important de souligner –, « l'accident » s'avère ici relever d'une toute autre nature que celle que nous venons d'évoquer en nous appuyant sur les *Règles*. Crises industrielles, antagonisme du travail et du capital, et même morcellement de la science, ces phénomènes représentent en réalité pour Durkheim des *accidents de la loi* qui lie causalement la division du travail à la solidarité. On assiste ainsi à un déplacement de la logique de l'habituel et de l'adéquat (critère explicitement établi par les *Règles*) vers celle de la violation d'une loi établie (critère implicitement adopté dans *De la division du travail social*) : la division du travail, qui provoque les phénomènes mentionnés, est « pathologique » en ce qu'elle manque à produire, contrairement à la règle générale révélée par Durkheim, de la solidarité. Nous sommes donc manifestement loin des principes de distinction du normal et du pathologique relevés dans les *Règles*. Entre l'évaluation de la normalité ou de la pathologie sur la base d'un *taux* de criminalité (*Règles*), d'un *taux* de crimes

---

<sup>748</sup> Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 56 (ouvrage désormais cité *Les Règles de la méthode sociologique*).

religieux (*Division*) ou encore du *degré* de développement de l'organisation professionnelle (*Division*), et l'effectuation du même arbitrage selon la *régularité* d'une loi établie (l'identification d'une apparente exception à la règle), le registre diffère du tout au tout.

Du reste, bien loin de faire l'objet d'une enquête, le caractère « pathologique » des phénomènes étudiés par Durkheim dans le Livre III de la *Division* est d'emblée constaté :

Jusqu'ici, nous n'avons étudié la division du travail que comme phénomène normal ; mais, comme tous les faits sociaux et, plus généralement, comme tous les faits biologiques, elle présente des formes pathologiques qu'il est nécessaire d'analyser. Si, normalement, la division du travail produit la solidarité sociale, il arrive cependant qu'elle a des résultats tout différents ou même opposés<sup>749</sup>.

La problématique qui se dessine ici est plus novatrice qu'on pourrait le croire à première vue. D'abord, la division du travail n'est plus considérée « en bloc » par Durkheim : c'est vers ses « cas » particuliers que l'attention, et l'attente, se tournent désormais. Les crises industrielles, plus fréquentes à mesure que la division du travail progresse, témoignent selon Durkheim de ce « que, sur certains points de l'organisme, certaines fonctions sociales ne [soient] pas ajustées les unes aux autres<sup>750</sup> ». L'antagonisme entre le travail et le capital exemplifie ce phénomène au même titre que la science qui, de plus en plus spécialisée, « ne forme plus un tout solidaire<sup>751</sup> ». On pourrait objecter que Durkheim avait déjà recours, et cela dès les premiers pas de son texte, à ce genre de fractionnement, et cela en particulier lorsqu'il traitait des différents terrains sociaux au sein desquels la division du travail pouvait selon lui être observée. Le contexte était cependant différent, car il s'agissait alors d'affranchir l'idée de division du travail de son ancrage exclusivement économique, non pas de donner à chaque « travail social » particulier (conjugal, scientifique, amical...) une autonomie fonctionnelle<sup>752</sup>. Rien n'annonçait donc encore cette nouvelle condition que Durkheim introduit avec son traitement des phénomènes « pathologiques » : chaque avancée de la division du travail produit-elle de la solidarité ?

En définitive, la tendance du lecteur à envisager la problématique du Livre III de la *Division* dans la perspective des *Règles*, c'est-à-dire selon la distinction du normal et du pathologique, nous semble acheminer ce dernier vers la confusion. Nous l'avons déjà dit, la question du caractère pathologique de la division du travail a été résolue au préalable, là n'est donc pas l'enjeu du débat. C'est d'une toute autre question qu'il s'agit en réalité : ladite « pathologie » relève-t-elle *de la nature* de la division du travail et risque-t-elle par conséquent

---

<sup>749</sup> *De la division du travail social*, p. 343.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>752</sup> Cf. par exemple les développements consacrés à l'amitié et la vie conjugale, Livre I, ch. 1, alinéa II, p. 17–27.

de se généraliser à mesure que celle-ci progresse ? Il devient ainsi impérieux de montrer que les cas « pathologiques » relevés n'annoncent pas la règle :

Or, il importe de rechercher ce qui la [= la division du travail, note JM] fait ainsi dévier de sa direction naturelle ; car, tant qu'il n'est pas établi que ces cas sont exceptionnels, la division du travail pourrait être soupçonnée de les impliquer logiquement.<sup>753</sup>

De nouveau, on pourrait penser au premier abord que Durkheim dirige ici ses lecteurs dans l'espace théorique ouvert deux ans plus tard au sein des *Règles*, où la maladie se trouvera caractérisée comme « quelque chose d'évitable qui n'est pas impliqué dans la constitution régulière de l'être vivant<sup>754</sup> ». La division du travail, poussée assez loin, serait-elle toujours pathogène ? Faudra-t-il se résigner à l'idée de « la normalité de l'anormal<sup>755</sup> » ? Il n'en est rien : le traitement des formes anormales de la division du travail reste étranger à l'univers à venir des *Règles*.

C'est donc la prévision d'un état futur de la réalité observée qui constitue l'enjeu de toute cette attention portée aux « pathologies » de la division du travail. Elle a produit de la solidarité ; or, ne deviendra-t-elle pas, poussée plus avant, facteur de sa destruction<sup>756</sup> ? Si Durkheim avait annoncé la progressive disparition du « pathologique » du fait de son inadéquation aux conditions sociales objectives, la réponse aurait pu être formulée dans le cadre théorique prévu par les *Règles*. Mais ce n'est pas ainsi qu'il procède. En affirmant que la division du travail n'engendre pas les effets attendus (solidarité) *faute de la régulation* qui l'accompagne *normalement*, Durkheim ne fait qu'explicitier le mécanisme de la causalité établie précédemment (division du travail qui le conduit à la solidarité sociale), que les anomalies enregistrées remettent en question. Doit-on s'attendre à ce que cette condition « saine » de la division du travail soit, à l'avenir, plus parfaitement satisfaite ? Ou bien au contraire, son absence se généralisera-t-elle ? Ce n'est nullement par la distinction (plus nuancée, eu égard à la dynamique des conditions sociales) du normal et du pathologique que répond Durkheim, qui constate simplement que l'émergence de la solidarité organique est un processus aussi spontané que lent et laborieux, et conclut que, dans les cas pathologiques envisagés, la solidarité *n'a pas encore* bénéficié du temps nécessaire pour advenir :

---

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>754</sup> *Les Règles de la méthode sociologique*, p. 51.

<sup>755</sup> Selon Besnard, la normalité de l'anormal que représente le suicide sera finalement admise en 1897 (cf. Philippe Besnard, « Les pathologies des sociétés modernes », p. 210). Manifestement, cette tournure combine la distinction du normal et du pathologique opérée selon les deux critères susmentionnés : ceux de généralité et d'indésirabilité.

<sup>756</sup> « La division du travail ne saurait donc être poussée trop loin sans devenir une source de désintégration. » (*De la division du travail social*, p. 348)

Puisqu'un corps de règles est la forme définie que prennent avec le temps les rapports qui s'établissent spontanément entre les fonctions sociales, on peut dire a priori que l'état d'anomie est impossible partout où les organes solidaires sont en contact suffisant et suffisamment prolongé<sup>757</sup>.

L'argumentation de Durkheim souffre ici d'une faiblesse que ses lecteurs attentifs<sup>758</sup> devaient mettre à jour. La possible dissolution de la solidarité n'est jamais sérieusement envisagée par l'auteur, et cela ni comme conséquence d'une division du travail poussée trop loin, ni comme effet d'une cause autre. Durkheim prétend certes s'interroger sur le risque de voir l'exceptionnel – le pathologique, ramené finalement à ce qui est néfaste – présager de ce que relèvera, dans l'avenir, du général ; mais il interdit *ex cathedra* cette éventualité, opposant l'exceptionnel à la règle non pas comme sa possible falsification, mais comme l'*un des moments, impuissant tant qu'il est isolé, de sa réalisation*.

On l'a compris, nous nous gardons d'interpréter ces incohérences apparentes comme la mauvaise application de la norme méthodologique stipulée par les *Règles*. Au lieu de cela, nous soutenons que le Livre III de la *Division du travail social* n'a pas vocation à mettre en œuvre les préceptes formulés dans le chapitre III des *Règles*, chapitre consacré à la distinction entre le normal et le pathologique. Il faut inverser le rapport établi entre ces ouvrages, et cela d'ailleurs dans le respect de leur chronologie : les *Règles* font plus qu'explicitement la démarche de la *Division du travail social*, que deux ans ont suffi à affiner. Une bonne raison de considérer que les règles de la *Division* ne se trouvent pas en leur totalité énoncées dans les *Règles*.

### *Sortir de la biologie*

Lire les pages consacrées aux formes anormales de la division du travail social comme une évaluation ultime du phénomène, qui couronnerait l'ouvrage en toute logique, n'a rien d'étonnant. La distinction du normal et du pathologique est présentée dans les *Règles* comme une voie scientifique vers l'efficacité pratique de la sociologie : cette lecture « politique », qui ne saurait être entièrement fautive, s'impose donc. Or, nous venons de le voir, c'est une voie différente qu'emprunte Durkheim dans cette dernière partie de la *Division du travail social*. Il énonce par ailleurs explicitement ses motifs, qu'il convient de prendre au sérieux :

D'ailleurs, l'étude des formes déviées nous permettra de mieux déterminer les conditions d'existence de l'état normal. Quand nous connaîtrons les circonstances dans lesquelles la division

---

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>758</sup> Cf. par exemple Philippe Besnard, « Les pathologies des sociétés modernes », p. 209 : «Durkheim a beau faire, son 'apologie', pour reprendre le terme de Bouglé (...), ne convainc pas. Elle convainc encore moins le lecteur un siècle après, tant ses formes anormales paraissent être la normalité des sociétés modernes. Mais Durkheim lui-même est-il dupe ? Son optimisme n'est-il pas de pure façade, commandé par le besoin de cohérence de sa démonstration générale présentée dans le cadre d'une thèse de doctorat ? »

du travail cesse d'engendrer la solidarité, nous saurons mieux ce qui est nécessaire pour qu'elle ait tout son effet. La pathologie, ici comme ailleurs, est un précieux auxiliaire de la physiologie<sup>759</sup>.

Ici comme ailleurs, l'étude de la pathologie peut donc enrichir la connaissance de l'organisme, auquel la société peut être comparée, en son état normal. L'inspiration biologique confère ainsi à l'étude des formes pathologiques de la division du travail une toute autre fonction herméneutique que celle que lui accordait sa lecture « politique ». Ultime dans le déroulement de la *Division*, habituellement interprété comme un rajout (comme une « nuance » par exemple, ou un moyen de préparer l'action puisque « l'art n'est que le prolongement de la science<sup>760</sup> »), le Livre III retrouve une place dans l'examen de ce que l'ouvrage étudie comme son objet principal, sur lequel peu de lumière avait été jusqu'ici faite.

Récapitulons notre raisonnement. Nous avons exprimé notre réserve par rapport aux lectures de la *Division du travail social* qui, pour ainsi dire, désunissent le Livre III de la scène de son action principale (formulation et démonstration des thèses centrales), soit que ces lectures l'investissent du rôle de nuancer l'ensemble (ajouter un peu de pessimisme à une position générale trop optimiste), soit qu'elles n'y distinguent qu'une prise de position vaguement militante (identifier le mal pour y porter remède, tout en prônant finalement la non-intervention)<sup>761</sup>. Nous nous sommes ensuite tourné vers les *Règles de la méthode sociologique* et notamment vers le chapitre consacré à la distinction du normal et du pathologique. Or, dans la mesure où cet ouvrage « méthodologique » ne semblait pas coïncider avec les procédés suivis dans la *Division*, nous avons jugé ce recours aux *Règles* inefficace. Nous en sommes ainsi arrivé à proposer de suivre Durkheim à la lettre au moment où il affirme, nous venons de le voir, que l'étude du pathologique éclaire le normal. Si le Livre III pouvait se confirmer dans son rôle d'auxiliaire heuristique, ne se trouverait-il par-là réintégré – comme nous cherchons à le faire – dans l'action principale de l'ouvrage ? Peut-être ; à condition que cette référence biologique ne constitue pas une inspiration isolée et par conséquent isolante<sup>762</sup>.

Dominique Guillo – on s'en souvient, nous l'avons déjà consulté dans le contexte de l'examen dévolu aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* – remarque que la biologie est omniprésente dans les premiers travaux de Durkheim et tout particulièrement dans les deux

---

<sup>759</sup> *De la division du travail social*, p. 343.

<sup>760</sup> *Les Règles de la méthode sociologique*, p. 49.

<sup>761</sup> « However, as we have seen, [Durkheim] was soon to move toward a more activist view of the remedy, and would no longer count on the naturally emergent consequences of the division of labour. This chase was crucial to the development of his ideas about moral education and his move towards socialism. » (Steven Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work*, p. 178)

<sup>762</sup> S'il en était ainsi, nous nous retrouverions dans une situation analogue à celle que nous avons estimée insatisfaisante du point de vue épistémologique. Autrement dit, rien n'interdit à Durkheim de s'inspirer de l'usage de la tératologie par les physiologues sans souscrire pour autant à un quelconque biologisme généralisé. Mais, s'il en était ainsi, le Livre III resterait dans l'isolement épistémologique dont nous voulons le déprendre.

ouvrages qui nous occupent désormais, la *Division du travail social* et les *Règles de la méthode sociologique*<sup>763</sup>. Nous sommes cependant appelé à la prudence : ce lexique biologique ne doit pas être compris comme l'expression d'un modèle biologique sur lequel les travaux de Durkheim seraient nécessairement fondés. En d'autres termes, l'usage d'un langage biologisant ne prouve pas encore que Durkheim emprunte ses concepts à la biologie. En effet, le sociologue français se conformerait plutôt à une « logique généralisée de l'organisation », très largement répandue au sein des disciplines :

La constitution de ce champ de pensée doit beaucoup à quelques œuvres capitales qui, en établissant des ponts conceptuels entre les disciplines, ont homogénéisé les lexiques et permis une circulation ininterrompue de notions, de propositions, d'arguments et d'analogies d'un domaine à l'autre<sup>764</sup>.

Pas d'emprunts, donc, mais un partage. Selon D. Guillo, ce n'est pas parce que Durkheim « s'ancre dans le champ conceptuel issu de l'anatomie et de l'embryologie comparées de son temps<sup>765</sup> », que les disciplines biologiques devraient être automatiquement considérées comme son *modèle* épistémologique. D. Guillo semble même laisser entendre que la recherche d'un « modèle » biologique précis et l'évaluation de la fidélité de Durkheim à l'égard d'un tel modèle n'auraient que peu d'intérêt herméneutique (nous avons suivi ce conseil dans notre analyse des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cf. supra). Comme si la biologie se réduisait chez Durkheim à un langage apte à exprimer une position sociologique préformée :

En somme, la théorie durkheimienne de la société s'actualise dans ce champ : elle ne s'y réduit pas. Tout particulièrement, ses explications des croyances collectives, des normes, de la morale, du droit ou son fonctionnalisme se laissent formuler sans difficultés dans un tout autre langage, exempt de références à ces concepts d'origine biologique<sup>766</sup>.

Et plus loin :

En définitive, chez Durkheim, comme chez Comte, Spencer et les naturalistes dont ils s'inspirent, le langage de la morphologie idéaliste issu des sciences de l'organisation sert de *terrain d'expression* à une conception générale de l'histoire qui reste téléologique, assise sur le thème d'un ordre hiérarchique *a priori* des sociétés et qui réserve à la contingence une place seulement résiduelle<sup>767</sup>.

Il faut rester sur la réserve, suggère D. Guillo, et ne pas se précipiter à déduire de l'usage du vocabulaire biologique ou du recours aux analogies entre le corps et la société (ou encore de celles entre des processus qui leur sont propres) l'emprise épistémologique de la biologie sur

---

<sup>763</sup> Dominique Guillo, « La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ? », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°3, 2006, p. 507.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 531.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 515n.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 520 (c'est nous qui soulignons).

la sociologie. Ces deux disciplines seraient bien plutôt habitées par une cosmologie commune, qui se déploierait simultanément « dans diverses localités de l'Être<sup>768</sup> ». Ce n'est pas pour autant que Durkheim serait un récepteur passif de la « logique de l'organisation » et que sous un tel « empire », les analogies « biologiques » lui seraient littéralement « imposées ». Les propos de D. Guillo nous apparaissent surtout comme un avertissement : l'idiome biologique n'est pas nécessairement signe d'une inspiration intellectuelle ; il faut veiller à ne pas se faire emporter par et lors de sa reconstruction.

### *Sortir du Montesquieu*

La présence, dans l'air du temps, d'un « champ conceptuel unitaire » ne doit pas être cependant interprétée comme une contrainte susceptible de s'être imposée à tout penseur de l'époque avec une force irrésistible et de façon irréfléchie. L'idiome biologique (plus exactement : le vocabulaire technique que nous associons aujourd'hui à cette discipline), Durkheim ne l'a pas seulement *reçu*, il l'a aussi *choisi*.

Considérons, dans ce contexte, la notion de *type* qui serait selon D. Guillo l'une de ces notions reçues de la « logique généralisée de l'organisation ». En s'appuyant sur son analyse des *Règles de la méthode sociologique* et de la *Division du travail social*, D. Guillo remarque que chez Durkheim, conformément au champ de concepts issus des sciences biologiques de l'organisation, la classification des types sociaux prend la forme d'une « échelle » ou d'une « série » linéaire et ascendante<sup>769</sup>. Ceci est certainement juste ; il convient toutefois d'ajouter qu'il ne s'agit pas là de la première « source » de la notion de type, laquelle se trouve en réalité consciemment *biologisée* par Durkheim dans la *Division du travail social*. En effet, notre auteur trouve déjà chez Montesquieu l'idée de types sociaux mais s'en détournera, faute de la voir associée à celle de *continuité*.

Durkheim a consacré à Montesquieu, dont l'œuvre annonce selon lui la sociologie scientifique, sa thèse latine<sup>770</sup>. C'est avec beaucoup de respect qu'il y discute *De l'Esprit des Lois*, ouvrage qui se démarquerait heureusement de la tradition philosophico-politique – à commencer par Aristote – par l'effort dont il fait preuve d'embrasser l'ensemble des faits sociaux au lieu de réduire son intérêt aux seuls régimes politiques. Dans la même veine, Durkheim s'attache à montrer combien il est erroné d'assimiler la classification des sociétés

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 531.

<sup>769</sup> Cf. *ibid.*, p. 518.

<sup>770</sup> *Quid Secundatus Politicae Scientia Instituendae Contulerit*. Cf. Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, traduction par Armand Cuvillier, avec une note introductive de Georges Davy, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953 (ouvrage désormais cité *Montesquieu et Rousseau*).



proposée par Montesquieu à celles, traditionnelles, qui s'appuyaient sur le critère du nombre des gouvernants, et cela en tant que l'on peut être aveuglé par sa familiarité des catégories politiques classiques telles que la « République », la « Monarchie », ou encore le « Despotisme », que Montesquieu mobilise. Or, c'est la nature même des sociétés qu'étudie ce dernier et qui commande ces distinctions, établies ailleurs selon des critères purement politiques. La reconnaissance de différents types sociaux qu'établit Montesquieu l'érigerait en authentique précurseur de la sociologie.

Précurseur *déjà*, mais aussi précurseur *seulement*, dirait peut-être Durkheim, pour lequel Montesquieu ne soupçonne en effet même pas l'existence d'une loi de l'évolution des sociétés, impensable faute de penser aussi l'idée de parenté des sociétés. Trop exclusivement attentif aux conditions environnantes, Montesquieu ignorerait l'emprise qu'exercent sur toute société ses propres formes antérieures :

Il ne se rend pas compte que la nature des sociétés contient en elle des contraires qui s'opposent, parce qu'elle se dégage peu à peu d'une forme antérieure et que peu à peu aussi elle tend vers celle qui naîtra d'elle. Il méconnaît ce processus continu par lequel la société, tout en demeurant toujours fidèle à sa nature, devient sans cesse quelque chose de nouveau<sup>771</sup>.

S'interdisant donc de voir qu'un type social peut se transformer en un autre, Montesquieu interprète tout changement advenu à l'intérieur des sociétés comme une corruption de leur nature, qu'il faudrait pourtant envisager comme *mixte*. Ainsi, c'est selon Durkheim la parenté existant entre sociétés qu'ignorerait Montesquieu : alors que leurs différentes espèces partagent une souche commune, elles représenteraient pour Montesquieu des types indépendants.

Il est remarquable et significatif que Montesquieu soit absent de la *Division du travail social* aussi bien que des *Règles de la méthode sociologique*, et cela bien que la notion de type n'y perde rien de son importance. Le « type » (déjà assimilé à l'« espèce » dans l'interprétation de Montesquieu) sera en revanche, et à la place est-on tenté de dire, explicitement biologisée dans ces deux ouvrages. Cette observation approfondit la compréhension que nous avons de la fonction attribuée au langage biologique dans le texte de 1893 : il est désormais clair que la notion de « type » n'a pas été mobilisée par « nécessité », du fait d'adhérer à un certain champ conceptuel largement partagé, mais qu'elle a été délibérément biologisée. Pour Durkheim, nous le verrons de plus près, l'analogie biologique était susceptible d'apporter à la notion de « type » ce qui lui faisait défaut chez Montesquieu, à savoir l'idée de « parenté » (et donc de continuité et de transformation). Or, pourquoi Durkheim préféra-t-il emprunter cette idée à la

---

<sup>771</sup> Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau*, p. 107–108.

biologie au lieu de la dégager de l'observation empirique du devenir des sociétés ? Au regard de la sociologie durkheimienne, cette question constitue une véritable *clé épistémologique*.

### La notion de « type »

On peut dire sans exagérer que la notion de « type » est au centre de la sociologie historique de Durkheim<sup>772</sup>. La « loi de l'histoire », que ce dernier prétend trouver inductivement, stipule un passage progressif de la société de type mécanique à la société de type organique. Mais à quel objet « la loi de l'histoire » s'applique-t-elle en réalité ? Selon D. Guillo, l'évolution dont Durkheim identifie la pente concerne moins les sociétés individuelles concrètes que les « *types sociaux* » dans leur généralité ; Durkheim pourrait ainsi être rapproché des naturalistes qui « ont mis en évidence l'existence d'un développement des espèces biologiques, par-delà le développement des organismes individuels<sup>773</sup> ». Cette lecture est peut-être la seule qui éviterait à Durkheim le reproche d'un matériel historique insuffisant à étayer sa « loi de l'histoire ». En effet, la *Division du travail social* contient assez peu d'histoire : le devenir historique est remplacé par des points temporellement situés qu'occupent les sociétés, régulièrement mobilisées pour soutenir empiriquement tel ou tel propos<sup>774</sup>.

Seulement, à quel « type » a-t-on ici affaire ? Entre les *Règles* et la *Division*, l'usage de cette notion apparaît singulièrement ambivalent. D'une part, il y a la question des « types sociaux », que Durkheim rapproche des espèces biologiques ; en ce sens, le problème posé se ramène à celui de la *classification* (des sociétés). Tout le chapitre IV des *Règles de la méthode sociologique*<sup>775</sup> lui est consacré, alors que la *Division du travail social* ne lui réserve que quelques paragraphes. Dans ce dernier ouvrage, l'usage de la notion de « type » s'inscrit dans un questionnement sensiblement différent : plus que la classification, c'est l'*histoire* et sa *direction* qui, en 1893, semblent avant tout préoccuper Durkheim.

---

<sup>772</sup> La notion durkheimienne de « type » est pourtant assez peu étudiée. Sans parvenir à en révéler la profondeur, Robert A. Jones se saisit du problème dans un article initialement publié en 1994 et intitulé « Ambivalent Cartesians : Durkheim, Montesquieu, and Method », in W. S. F. Pickering (dir.), *Émile Durkheim. Critical Assessments of Leading Sociologists*, Third Series, Vol. II, London and New York, Routledge, 2001, p. 347–384. Voir en particulier la partie « The problem of types », p. 360–362.

<sup>773</sup> Dominique Guillo, « La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ? », p. 519.

<sup>774</sup> Les observations anthropologiques sont par ailleurs assimilées aux observations historiques directes : les sociétés « primitives » (souvent les Iroquois) sont reléguées à l'origine des temps, « précédant » ainsi les Juifs de l'Ancien Testament, suivis à leur tour par la Rome primitive, les Francs, Burgundes, Wisigothes et, bien sûr, notre société moderne. L'ordre de la différenciation interne (la division du travail à une phase donnée de l'histoire de telle ou telle société considérée) est assimilé à l'ordre temporel « pour en faire le substrat d'un processus de *développement* ou d'*évolution* » (*ibid.*, p. 518).

<sup>775</sup> « Règles relatives à la constitution des types sociaux », p. 76–88.

Dans les *Règles*, l'identification des types sociaux est présentée comme un préalable méthodologique nécessaire à tout jugement émis sur la normalité ou la pathologie des faits sociaux. Cette distinction, basée sur la façon dont les sociétés observées sont construites à partir de « la société la plus simple » – que Durkheim aurait pu aussi appeler *élémentaire* –, s'opère sur le plan de la morphologie sociale. Il en va tout autrement dans la *Division du travail social*, et cela non seulement du point de vue de l'usage réservé à cette notion, mais surtout de sa raison d'être. La question qui semble être au cœur de cet ouvrage, à savoir l'examen du *mouvement historique* des sociétés, s'associe en effet à un emploi nouveau de la notion de « type », le plus souvent réduit dans la littérature secondaire à la célèbre distinction entre sociétés « à solidarité mécanique » et sociétés « à solidarité organique ». Le passage du « type » émanant de la tâche de *classification* à celui qui induit l'axe « historique » ne va pourtant pas de soi. Une courte remarque, une simple note de bas de page, nous permet d'entrevoir le fin mécanisme de cette transformation qui doit résulter sous forme d'une typologie *temporalisée*.

« La loi des XII Tables se rapporte à une société déjà beaucoup plus avancée et plus rapprochée de nous que n'était le peuple hébreu<sup>776</sup> », affirme Durkheim au commencement de l'exposé qu'il consacre à la progressive réduction de la part du droit répressif dans la législation des sociétés en voie de modernisation. Lisons attentivement le commentaire qu'il y adjoint :

En disant d'un type social qu'il est plus avancé qu'un autre, nous n'entendons pas que les différents types sociaux s'étagent en une même série linéaire ascendante, plus ou moins élevée suivant les moments de l'histoire. Il est au contraire certain que, si le tableau généalogique des types sociaux pouvait être complètement dressé, il aurait plutôt la forme d'un arbre touffu, à souche unique, sans doute, mais à rameaux divergents. Mais, malgré cette disposition, la distance entre deux *types* est mesurable ; ils sont plus ou moins hauts. Surtout on a le droit de dire d'un *type* qu'il est au-dessus d'un autre quand il a commencé par avoir la forme de ce dernier et qu'il l'a dépassée. C'est certainement qu'il appartient à une branche ou à un rameau plus élevé<sup>777</sup>.

Remarquons d'emblée que dans cette longue note, qui emprunte peut-être au darwinisme sa métaphore de l'arbre de la vie, Durkheim nous présente sa conception de l'organisation (il s'agit en réalité d'une hiérarchie) des *types sociaux*, alors même qu'il développe son affirmation touchant au rapport entre trois *sociétés* (le peuple hébreu, la société romaine, notre société moderne). « Type social » et « société » ne sont pourtant pas synonymes : il serait incongru de dire d'un type (social) qu'il *appartient* à une branche ou à un rameau de l'arbre généalogique plus élevé qu'un autre ; si l'on veut, il *est* lui-même cette branche. De même, il semble difficile de soutenir qu'un type social a commencé par avoir la forme d'un autre type social. Notre

<sup>776</sup> *De la division du travail social*, p. 112.

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 112–113, note 2.

embarras se dissipe en revanche dans le cas où ces propos s'appliquent à la *société* qu'il s'agit de classer, donc de rapporter à un certain type. Une fois cette distinction faite, l'idée de Durkheim se clarifie : ce qui prouve que la société romaine a été plus évoluée que le peuple hébreu, *du point de vue de son type*, c'est qu'elle « n'est parvenue au type de la cité qu'après avoir passé par celui où la société juive est restée fixée, et l'avoir dépassée...<sup>778</sup> »

Ne pas confondre les *types sociaux* et les *sociétés* est selon nous tout à fait essentiel ; en effet, par l'introduction des sociétés dans la classification des types sociaux, Durkheim *temporalise* cette dernière, tout en *sécurisant*, en retour, l'évolution sociale. Prolongeons, pour y voir plus clair, la précédente citation portant sur les rapports entre les sociétés romaine, juive et moderne :

La loi des XII Tables se rapporte à une société déjà beaucoup plus avancée et plus rapprochée de nous que n'était le peuple hébreu. Ce qui le prouve, c'est que la société romaine n'est parvenue au type de la cité qu'après avoir passé par celui où la société juive est restée fixée, et l'avoir dépassé ; nous en aurons la preuve plus loin.

L'expression de *type de la cité* est susceptible de surprendre les lecteurs des *Règles*, lesquels ont en mémoire les termes de *horde*, de *clans*, de *sociétés polysegmentaires simplement composées* ou encore de *sociétés polysegmentaires doublement composées*<sup>779</sup>. Toutes ces appellations affichent d'emblée la composition morphologique des sociétés, dans le respect du critère de discrimination revendiqué dans cet ouvrage, critère également présent dans la *Division du travail social*<sup>780</sup> mais sur un plan secondaire. Or, à bien considérer le biais par lequel Durkheim nous rapproche davantage de la société romaine que de la société juive, on constate qu'il observe en 1895 une logique de hiérarchisation indépendante de la morphologie sociale, et cela pour préférer l'examen de leur différenciation interne d'un point de vue physiologique.

D'abord on trouve dans la loi des XII Tables tous les principaux germes de notre droit actuel, tandis qu'il n'y a, pour ainsi dire, rien de commun entre le droit hébraïque et le nôtre. Ensuite la loi des XII Tables est absolument laïque. (...) Or, l'état de dissociation plus ou moins complète où se trouvent l'élément juridique et l'élément religieux est un des meilleurs signes auxquels on peut reconnaître si une société est plus ou moins développée qu'une autre<sup>781</sup>.

---

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 113. Nous retrouvons la même confusion dans un autre passage : « Assurément, ce développement n'est pas rectiligne. Les *sociétés* nouvelles qui remplacent les *types sociaux* éteints ne commencent jamais leur carrière au point précis où ceux-ci ont cessé la leur. Comment serait-ce possible ? Ce que l'enfant continue, ce n'est pas la vieillesse ou l'âge mûr de ses parents, mais leur propre enfance. Si donc on veut se rendre compte du chemin parcouru, il faut ne considérer les sociétés successives qu'à la même époque de leur vie. » (*Ibid.*, p. 146, c'est nous qui soulignons)

<sup>779</sup> Cf. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. 81–86.

<sup>780</sup> Si dans la *Division du travail social*, Durkheim reprend ce critère morphologique, c'est toutefois pour le faire jouer au profit de sa typologie dichotomique (sociétés à solidarité mécanique, sociétés à solidarité organique). Cf. *De la division du travail social*, p. 149–169.

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 113.

On voit que l'avancement d'une société, toujours envisagée *du point de vue de son type*, se trouve à présent évalué en fonction de son degré de différenciation (fonctionnelle) interne, étroitement associée à l'intensité de sa conscience collective, que reflète le droit.

Dès lors, on comprend mieux combien singulière est la tâche que Durkheim confie à l'image de « l'arbre touffu », qui octroie bien plus que sa forme au tableau des types sociaux. Par son intermédiaire, en effet, Durkheim établit entre les types sociaux la continuité dont il regrettait l'absence chez Montesquieu et à laquelle il attribue une interprétation précise : les espèces sociales maintiennent entre elles un rapport de parenté, elles partagent « une souche commune », sans pour autant constituer une trajectoire unique ascendante, obligatoire en quelque sorte pour toute *société* historique. Or, dans ce qui constitue certainement une allusion à Comte, Durkheim ne se tient plus uniquement à ce que son schéma lui suggère dans la mesure où, dans ce dernier, les différents types sociaux (théoriques) pourraient très bien s'inscrire selon leurs seuls rapports logiques<sup>782</sup>. En effet, l'arbre classificatoire devient *généalogique* en vertu des *sociétés* que l'auteur y projette et dont le mode d'existence est bien entendu historique. Encore une fois, ce n'est pas à un type social mais à une société concrète qu'il est possible de détenir d'abord une forme caractéristique d'un type inférieur, pour dépasser cette dernière par la suite. Et c'est certainement une société, et non pas un type, qui *appartient* à un rameau plus au moins élevé du schéma. C'est donc l'historicité des sociétés qui transforme, chez Durkheim, les rapports logiques entre types sociaux (eux-mêmes établis selon le niveau de complexité du fonctionnement des sociétés représentées et selon la « parenté » de celles-ci) en rapports historiques. Voyons à présent avec quelle force la classification des types sociaux ainsi conçue agit en retour sur les possibilités historiques des sociétés empiriques.

### **Créer un espace historique *sécurisé***

Nous l'avons déjà constaté, le fait que Durkheim donne à l'analogie biologique la priorité sur une approche historique, lorsqu'il enrichit la notion de type (telle qu'il la trouve chez Montesquieu) par l'idée de continuité, peut et doit surprendre. Pourquoi, en effet, s'inspirer d'un modèle biologique plutôt qu'observer le devenir réel des sociétés ? Laissons cette question nous acheminer au cœur même de la construction de la *Division du travail social*.

A vrai dire, peu semble importer à Durkheim que ses « types sociaux » correspondent aux « espèces biologiques », et cela ni du point de vue de leur détermination (morphologique

---

<sup>782</sup> Ainsi, notre partie consacrée aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* avait permis de constater que le tableau de complexité des religions ne reflétait guère leur évolution historique.

dans les *Règles*, intuitive dans la *Division*), ni de celui de leur dynamique (inspiration vaguement issue de l'embryologie allemande)<sup>783</sup>. Ce qu'il gagne en revanche à la biologisation de la notion de type, c'est une certaine idée de mouvement « historique » des sociétés qui subissent des *transformations* mais dont l'unité (ou si l'on préfère : l'intégrité) n'est jamais rompue. L'« échelle » des types sociaux représente ainsi en premier lieu une ligne de *transfert* pour le terme de « société », tout comme l'image de l'arbre généalogique offre aux espèces biologiques un espace de transformations ; elle exclut par là-même de la représentation l'éventualité de leur extinction radicale, qui ne figure qu'en dehors d'elle. Ne touchons-nous pas ici aux « motivations » profonde de la préférence durkheimienne pour l'idiome biologique sur l'évidence historique ? En effet, l'arbre généalogique, dont la projection unidimensionnelle engendre l'« échelle » des types sociaux, ne se distingue pas du tissu de l'histoire par le seul fait d'être un espace idéalisé : il forme avant tout un espace *sécurisé*, un espace au sein duquel une société ne perd jamais, en dépit des changements qu'elle subit, la qualité d'être, précisément, une *société*.

La biologisation du vocabulaire durkheimien ne constitue pas à elle seule l'instrument de cette opération. En effet, ce travail si subtil bien que le plus souvent imperceptible peut être entrevu à d'autres moments, en particulier lorsque Durkheim semble perdre de vue sa ligne argumentative générale. Exemple édifiant : la tentative de résoudre un paradoxe apparent, qui n'est autre que l'énoncé du problème de la *Division du travail social* lui-même. Après avoir identifié les deux types de société, Durkheim admet que « la société n'est pas vue sous le même aspect dans les deux cas<sup>784</sup> ». Si son type est *mécanique*, la « société » équivaut à « un ensemble plus ou moins organisé de croyances et de sentiments communs à tous les membres du groupe<sup>785</sup> » ; *organique*, la société serait « un système de fonctions différentes et spéciales qu'unissent des rapports définis<sup>786</sup> ». Les deux occurrences du terme de « société » renvoient-elles encore à une seule et même réalité ? Durkheim le prétend : malgré leur différence, « [c]es deux sociétés n'en font (...) qu'une. Ce sont deux faces d'une seule et même réalité, affirme Durkheim, mais qui ne demandent pas moins à être distinguées<sup>787</sup> ».

Conscient peut-être du fait que l'ambiguïté persiste, Durkheim entend préciser le rapport entretenu par ces « deux » sociétés sur la base d'un argument que nous trouvons révélateur : le même rapport (similaire donc à celui qu'entretiennent les deux types de sociétés), ne le trouve-t-on pas, et cela sans ressentir de réticence, dans la psychologie

<sup>783</sup> La source de la différenciation est purement interne pour Durkheim, alors qu'elle est externe pour van Baer.

<sup>784</sup> *De la division du travail social*, p. 99.

<sup>785</sup> *Ibid.*

<sup>786</sup> *Ibid.*

<sup>787</sup> *Ibid.*

individuelle ? On s'en souvient, l'homme est selon Durkheim un être double (*homo duplex*) ; sa psychologie combine une sphère proprement « individuelle » et une sphère « collective ». Mais quel est le mode de leur association ?

Il y a là deux forces contraires, l'une centripète, l'autre centrifuge, qui ne peuvent pas croître en même temps. Nous ne pouvons pas nous développer à la fois dans deux sens aussi opposés. Si nous avons un vif penchant à penser et à agir par nous-même, nous ne pouvons pas être fortement enclin à penser et à agir comme les autres<sup>788</sup>.

Considérons bien cette image, à la fois dans ses détails et dans sa totalité. Ce que Durkheim avance, ce n'est pas seulement que l'individuel et le collectif s'excluent mutuellement, mais aussi qu'ils s'affirment au détriment l'un de l'autre en tant qu'ils sont logés dans *un seul espace*, à savoir l'esprit humain. Dans notre citation, le « nous » – qui renvoie à l'esprit de tout un chacun – joue en effet un rôle capital : il « ferme » l'espace dans lequel le collectif et l'individuel (et par analogie, la solidarité mécanique et solidarité organique) se développent : si « nous ne pouvons pas nous développer à la fois dans deux sens aussi opposés », c'est parce que la somme de la part individuelle et de la part collective doit rester en quelque sorte constante.

Le sens à prêter à l'image des deux sociétés qui ne sont que « deux faces d'une seule et même réalité », à distinguer toutefois, se précise. Il ne s'agit pas – cela est maintenant clair – d'un seul objet contemplé sous des angles différents. Mais ce qui nous importe tout particulièrement, c'est que le changement social reçoit ici le caractère d'une *substitution*, et donc aussi un cadre qu'il ne saurait briser.

C'est seulement grâce à cette fermeture de la scène du progrès – fermeture dont nous venons de voir deux variantes : l'arbre généalogique des types sociaux, l'unique réalité dont les types sociaux expriment les faces – que l'on peut dire des changements sociaux étudiés par Durkheim qu'ils aboutissent à une nouvelle solidarité (organique). Le fait que les deux solidarités constituent deux modes d'existence de la société qui se relaient n'est certainement pas une pure observation empirique.

### **Ouvrir le concept de « société » : différence dans la continuité**

Or, n'est-on pas ici victime d'un doute purement spéculatif ? Pourrait-on raisonnablement contester à notre société moderne (ou à celle de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) sa nature « sociale » ? Accepter cette objection reviendrait toutefois à tenir pour un fait acquis ce qui constitue l'enjeu même de la démonstration durkheimienne. Car l'exploit de la *Division du travail social*, c'est

---

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 100.

précisément l'acheminement jusqu'à notre présent du terme de « société », intimement associée à une *réalité* sociale que Durkheim, prenant appui en cela sur le sens commun, relègue dans le « passé ».

La critique pourrait au contraire émaner de ceux qui situent l'exploit principal du livre, son originalité même, dans l'*ouverture* du concept de société – ouverture qui se traduirait par une différenciation *radicale* des types sociaux *sui generis* (dans le sens de l'affirmation suivante : la société moderne est radicalement autre que la société ancienne). Ne faut-il pas dire, en ce sens, que la *Division du travail social* se situe véritablement aux antipodes des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, ouvrage charpenté par l'idée du *même* (certes parfois dissimulé, recouvert par la complexité de la modernité, donc susceptible de revêtir plusieurs visages à mesure de son *développement*, mais restant stable en définitive) ? En 1893, la thèse de Durkheim ne présente-t-elle pas au contraire l'histoire, bien que celle-ci constitue nécessairement un fond de continuité – mais continuité seulement *historique* –, comme un lieu de rupture, un lieu de seconde naissance pour la société qui serait donc *différente* de celle dont elle prendrait la place ?

Il est vrai que, contrairement à ce que Durkheim propose dans son étude de la religion, la *Division du travail* semble insister sur la nécessité de se donner des moyens (méthodologiques et intellectuels) de varier le concept de « société ». Car ceux qui (à commencer par Rousseau)<sup>789</sup> voulaient rendre compte de *la* société se trompaient précisément en ce qu'ils n'avaient pas laissé la réalité s'exprimer, pour lui préférer leurs propres idées. La nostalgie constituerait pourtant tout sauf une vertu scientifique : il faut sortir de l'erreur, semble dire Durkheim, et se libérer de l'idée de « société » que le passé continue à nous enseigner. La division du travail apporte-t-elle dans nos sociétés de la différence, sépare-t-elle les hommes les uns des autres en tant qu'elle les rend dissemblables ? L'homme moderne doit-il résister à cette poussée vers la spécialisation et doit-il chercher à retrouver son universalité d'antan ? S'agit-il là de son obligation *morale* ? Certes, la différence dissout la société, admet Durkheim, mais seulement la société révolue, tandis que la modernité engendre une « société » qui lui est propre :

C'est donc une loi de l'histoire que la solidarité mécanique, qui d'abord est seule ou à peu près, perde progressivement du terrain, et que la solidarité organique devienne peu à peu prépondérante. Mais quand la manière dont les hommes sont solidaires se modifie, la structure des sociétés ne peut pas ne pas changer. La forme d'un corps se transforme nécessairement quand les affinités moléculaires ne sont plus les mêmes<sup>790</sup>.

---

<sup>789</sup> Cf. nos chapitres « Hobbes à l'agrégation » (p. 285–287) et « Durkheim lecteur de Rousseau » (p. 287–292).

<sup>790</sup> *De la division du travail social*, p. 148.



C'est donc par son discontinuïsme que la *Division du travail social* se distinguerait des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, qui étudiait la religion archaïque – reprenons en mémoire la formule de Durkheim – non pas « pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités » mais afin de « comprendre la nature religieuse de l'homme », de l'homme en tant que tel cela s'entend, et révéler ainsi « un aspect *essentiel* et *permanent* de l'humanité<sup>791</sup> ». Point de cette permanence, en revanche, dans la *Division*.

Or, ce qui se présente d'abord comme une simple différence d'orientation gagne inévitablement en importance pour tourner au contraste gênant, frôlant la contradiction. Les objets respectifs des *Formes élémentaires* et de la *Division du travail social*, rappelons-le, sont loin d'être indépendants : la société n'est-elle pas assimilée par Durkheim à « l'âme de la religion<sup>792</sup> » ? La (prétendue) renaissance de la société telle que décrite en 1893 ne devrait-elle par conséquent s'affirmer dans le domaine du religieux, dont Durkheim souhaite pourtant faire une théorie *générale* ? En réalité – et nous pensons ici apporter une nouvelle caution aux résultats obtenus dans le chapitre précédent –, les *Formes élémentaires de la vie religieuse* peuvent être lues comme un long argumentaire dirigé contre l'idée de rupture radicale entre la société moderne et la société ancienne. S'il y a, dans la religion, « quelque chose d'éternel (...) destiné à survivre à tous les symboles particuliers dans lesquels la pensée religieuse s'est successivement enveloppée<sup>793</sup> », c'est que la société, qui se projette dans la religion, fait elle-même preuve d'une certaine permanence – permanence minimale qui valide le nom de la *société* moderne<sup>794</sup>.

Cette permanence outrepassé donc la différence qui, par la nature du conflit qu'elle fait naître<sup>795</sup>, ne peut être vraiment radicale. Cela reste vrai en dépit de certaines allégations qui

---

<sup>791</sup> *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 1–2 (c'est nous qui soulignons).

<sup>792</sup> *De la division du travail social*, p. 599.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 609–610.

<sup>794</sup> On serait tenté de voir dans la religion telle que l'explique Durkheim en 1912 un phénomène que génèrent les sociétés à solidarité mécanique à elles-seules. Elle semble en tout cas mal s'accorder avec l'image de la société moderne hautement individualisée. Le culte au rôle prépondérant, selon Durkheim, est une société « en acte » dont l'effet est de faire sentir aux individus assemblés son influence – influence, nous le savons déjà, qui se trouve diminuée dans les sociétés modernes. On pourrait ainsi se demander de quelle énergie de la société l'individu moderne ferait aujourd'hui une expérience dont la religion pourrait être investie. Or, non seulement Durkheim ne limite-t-il jamais son champ d'étude aux sociétés traditionnelles, mais il réaffirme au contraire explicitement la validité de ses vues pour le temps présent. Celui-ci n'est certes guère propice à la religion. « Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur... » (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 610) Mais il ne s'agit que d'une phase transitoire à la fin de laquelle la « médiocrité morale » (*ibid.*, p. 610) qui la caractérise sera apaisée. Cela dit, la religion retrouvera sa force du passé (tout en trouvant de nouveaux symboles pour s'exprimer) lorsqu'il y aura *de nouveau* des sentiments communs à affirmer : « Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. » (*Ibid.*, p. 610)

<sup>795</sup> « Mais cet arrangement mixte ne peut pas durer longtemps, car, entre les deux termes qu'il entreprend de concilier, il y a un antagonisme qui finit nécessairement par éclater. Il n'y a qu'une division du travail très rudimentaire qui puisse s'adapter à ces moules rigides, définis, et qui ne sont pas faits pour elle. » (*De la division du travail social*, p. 158)

risquent d'induire le lecteur en erreur : « Ce type social, écrit Durkheim à propos du type organique de la société, repose sur des principes tellement différents du précédent qu'il ne peut se développer que dans la mesure où celui-ci s'est effacé. »<sup>796</sup> Et cependant, si les principes de la société moderne, *tellement différents* de ceux qui fondaient la société ancienne, prennent *la place* que ces derniers occupaient, ne faut-il pas lire dans cette image l'exclusion même de la possibilité d'un écart vraiment radical ? Au fond, c'est une *équivalence* qu'elle annonce : le présent modèle la société *autrement* que le passé<sup>797</sup> ne le faisait, mais la « société », qui ne change pas de « lieu », ne devient pas pour autant *radicalement autre* :

Il y a donc deux grands courants de la vie sociale, auxquels correspondent deux types de structure non moins différents. De ces courants, celui qui a son origine dans les similitudes sociales coule d'abord seul et sans rival. À ce moment, il se confond avec la vie même de la société ; puis, peu à peu, il se canalise, se raréfie, tandis que le second va toujours en grossissant. De même, la structure segmentaire est de plus en plus *recouverte* par l'autre, mais sans jamais disparaître complètement<sup>798</sup>.

Il ne faut pas négliger les conséquences théoriques de cette idée de *substitution*, encore renforcées par son caractère présumé progressif. Voir qu'il existe selon Durkheim, entre les types sociaux, une continuité non seulement *historique* mais aussi *conceptuelle*, voilà ce qui nous semble être de toute première importance : comme si l'histoire préservait l'espace originaire du concept de « société » tout en le mettant à disposition de nouveaux contenus. S'agit-il là d'une nécessité de la pensée ? Peut-être. Le nécessaire ne dispense pas, cependant, des efforts destinés à assurer sa réalisation, et c'est elle que nous nous efforçons de comprendre. Ce n'est pas dépourvu de garanties, nous venons de le voir, que Durkheim s'est risqué à « ouvrir » le concept de société, concept souffrant d'une trop grande rigidité, selon lui, chez les philosophes.

## Les éléments de l'analyse durkheimienne

### *La dépendance de la « solidarité organique » vis-à-vis de la « solidarité mécanique »*

C'est selon nous à raison que Robert Nisbet stipule le caractère primaire, nous dirions même élémentaire, du concept de solidarité mécanique chez Durkheim. Même si l'on se réfère aux *Règles de la méthode sociologique*, remarque-t-il, les « attributs de la solidarité mécanique

---

<sup>796</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>797</sup> D'où l'usage fréquent de l'image d'une « substitution » ou du « recouvrement » d'une solidarité par l'autre.

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 209 (c'est nous qui soulignons).

[représentent] la caractéristique permanente de tous les faits sociaux<sup>799</sup> », y compris de ceux qui, en principe, ne peuvent être observés qu'au sein des sociétés à solidarité organique. Parce que Durkheim fonde ainsi le sens des phénomènes sociaux qu'il étudie (le droit, la morale, le contrat, le suicide) dans la « communauté », R. Nisbet qualifie son rôle de *méthodologique* :

Chez Durkheim, la communauté n'est pas seulement une réalité concrète, comme chez Le Play, ou l'élément d'une typologie, comme chez Tönnies. Elle débouche en outre sur une méthodologie et devient un cadre d'analyse qui permet d'envisager différemment la morale, le droit, le contrat, la religion et même la nature de l'esprit humain<sup>800</sup>.

Pour Durkheim, le type mécanique de la solidarité (la communauté) est selon R. Nisbet – dont nous ne pouvons qu'approuver l'analyse – primordial : la communauté est une réalité première qui confère leur sens à des notions telles que « la morale », « le contrat » ou encore « l'esprit humain », notions dont l'usage débordera pourtant le contexte de leur formation. R. Nisbet y remarque très clairement l'aspect paradoxal : « Quels que soient sa forme, sa fonction et son rôle historique, la société devient (...) dans la suite de l'œuvre de Durkheim un ensemble complexe d'éléments sociaux et psychologiques dont il avait au départ affirmé qu'ils n'étaient propres qu'aux sociétés primitives. »<sup>801</sup>

Voilà ce qui nous paraît tout à fait en accord avec nos propres résultats ; nous soutenons, répétons-le, que Durkheim trouve dans la communauté (solidarité mécanique) *un fondement permanent* de son concept de « société » (« solidarité »), *concept dont l'application à une réalité nouvelle ne va pas de soi*. Nous expliquons le concept de solidarité organique comme dérivé de celui de solidarité mécanique, et cela grâce à un transfert du concept de *société* dont le sens n'a pas été simplement élargi mais plutôt « greffé » à une réalité sociale que la « société » n'avait pas initialement vocation à dénoter<sup>802</sup>.

---

<sup>799</sup> Robert Nisbet, *La Tradition sociologique*, traduit de l'américain par Martine Azuelos, Paris, Presses universitaires de France, 2006 (4<sup>e</sup> édition), p. 114.

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>802</sup> C'est s'opposer frontalement, au premier abord, à la thèse défendue par Philippe Besnard, Massimo Borlandi et Paul Vogt : « La solidarité est 'organique' par définition. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les sciences de la vie voient dans la solidarité le principe de l'organisation, c'est-à-dire de l'état physiologique de tout corps organisé. Organisé signifie composé d'organes, d'où le 'type organisé' de Durkheim. On lit chez Comte, dans la 48<sup>e</sup> leçon du *Cours de la philosophie positive* : 'C'est surtout aux systèmes organiques [...] que conviendra toujours essentiellement la notion scientifique de solidarité'. L'expression 'solidarité organique' se trouve aussi chez Cournot, dans le *Littré* et chez Marion. La solidarité (organique) étant le lien qui s'établit entre organes qui coopèrent parce qu'ils sont divisés, dire solidarité (organique) et dire division (physiologique) du travail, c'est parler de la même chose. Durkheim ne fait donc preuve d'aucune originalité lorsque, pour justifier cette expression, il écrit : 'Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée.' Si 'solidarité organique' est quasiment un pléonasme, 'solidarité mécanique', expression forgée cette fois par Durkheim, a quelque chose de paradoxal. » (P. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (dir.), *Division du travail et lien social*, p. 4) Comme nous le verrons, Durkheim a bel et bien fait preuve d'originalité : le terme de « solidarité organique » a beau être quasiment un pléonasme, le problème de son application à une réalité sociale reste entier.

Nous avons montré dans le Premier livre du présent travail qu'un tel mouvement « conservateur » – qui modifie, ou développe, tout en faisant « hériter » chacune de ses étapes d'une certaine qualité assignée à son origine (la vérité chez Locke et Condillac, le caractère naturel et la liberté chez Rousseau, et nouvellement la qualité d'être une « société ») – était caractéristique d'un procédé synthétique dont la spécificité a été mise à jour : afin de pouvoir transmettre ladite qualité « originale », la synthèse procédait selon la règle de l'*équivalence*. Chez Rousseau, on s'en souvient, c'était cette règle qui fondait la tension entre le second *Discours* et le *Contrat social* : bafouée au cours de l'histoire (*quelque part* dans l'histoire : les choses auraient ne pas se passer selon ce que décrit le second *Discours* sans pour autant remettre en cause la justesse de ce dernier), elle a été laborieusement rétablie au cours de la reconstruction théorique de la société politique. En emboîtant l'histoire dans ce qui n'était d'abord qu'un système classificatoire (l'arbre généalogique touffu), Durkheim a su, a-t-on envie de dire, mieux protéger son concept.

Il n'est peut-être pas étonnant, dans ces conditions, que ce dernier s'intéresse à la question du *moteur* du progrès historique tout autant qu'à celle de la transformation sociale elle-même. Il refuse de mettre le progrès de la division du travail sur le compte des variations environnementales des sociétés ; ce faisant, il s'oppose à l'explication que Spencer a tirée de la loi de von Baer selon laquelle toute masse homogène devient hétérogène sous l'effet de son exposition à des forces extérieures inégales. D'efficacité limitée, elle s'avère selon Durkheim insuffisante à expliquer la prodigieuse différenciation sociale observée dans les sociétés modernes :

Quelle ressemblance y a-t-il entre le cerveau qui pense et l'estomac qui digère ? De même, qu'y a-t-il de commun entre le poète tout entier à son rêve, le savant tout entier à ses recherches, l'ouvrier qui passe sa vie à tourner les têtes d'épingles, le laboureur qui pousse sa charrue, le marchand derrière son comptoir ? Si grande que soit la variété des conditions extérieures, elle ne présente nulle part des différences qui soient en rapport avec des contrastes aussi fortement accusés, et qui, par conséquent, puissent en rendre compte<sup>803</sup>.

Durkheim ne se montre cependant pas tout à fait insensible au principe que Spencer emprunte à l'embryologue allemand. Il veut bien admettre que les hommes ont tendance à se spécialiser en fonction des variations environnementales. Reste que, si la loi énoncée par von Baer parvient, en tant qu'elle se laisse transposer dans le domaine social, à expliquer l'orientation de ces spécialisations, elle n'a pas assez de force pour en être la cause :

C'est qu'en effet, si ces différences rendent possible la division du travail, elles ne la nécessitent pas. De ce qu'elles sont données, il ne suit pas forcément qu'elles soient utilisées<sup>804</sup>.

<sup>803</sup> *De la division du travail social*, p. 246.

<sup>804</sup> *Ibid.*, p. 247.

Spencer lui-même en était d'ailleurs conscient : insatisfait en définitive de l'explication d'allure trop mécanique, il se tourne vers la psychologie – que Durkheim juge tout aussi ineffective :

M. Spencer explique assez bien de quelle manière se produira l'évolution, si elle a lieu ; mais il ne nous dit pas quel est le ressort qui la produit. À vrai dire, pour lui, la question ne se pose même pas. Il admet en effet que le bonheur s'accroît avec la puissance productive du travail. Toutes les fois donc qu'un moyen nouveau est donné de diviser davantage le travail, il lui paraît impossible que nous ne nous en saisissons pas<sup>805</sup>.

Remarquons que la discorde entre Durkheim et Spencer porte sur le moteur du processus de différenciation, dont aucun des deux ne remet en question le caractère *immanent* : à la psychologie spencérienne, Durkheim substitue la « lutte pour la vie », principe darwinien qu'il internalisera. *Dans la société*, la concurrence n'aboutit pas à l'élimination physique du faible mais à son cantonnement dans une fonction sociale certes mineure, mais régulière :

La division du travail est donc un résultat de la lutte pour la vie : mais elle en est un dénouement adouci. Grâce à elle, en effet, les rivaux ne sont pas obligés de s'éliminer mutuellement, mais peuvent coexister les uns à côté des autres. Aussi, à mesure qu'elle se développe, elle fournit à un plus grand nombre d'individus qui, dans des sociétés plus homogènes, seraient condamnés à disparaître, les moyens de se maintenir et de survivre<sup>806</sup>.

*Tout se passe mécaniquement*, écrit Durkheim : à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus « denses » – tendance que Durkheim tient pour un fait acquis –, le travail se divise toujours davantage sous l'effet de la dynamique interne du système, à qui l'autosuffisance assure le progrès. En effet, tout en faisant appel à Darwin, Durkheim aboutit à une théorie « évolutionniste » peu darwinienne : l'événement, et donc l'histoire, ne semble jouer aucun rôle chez lui ; c'est comme s'il ne restait d'eux que l'axe temporel prêt à recevoir le progrès de la société déjà tout tracé. Voilà pourquoi nous venons d'utiliser le terme d'« autosuffisance » : à la différence de la théorie darwinienne, la société durkheimienne n'est pas mue par l'adaptation aux conditions de sa vie, parmi lesquelles serait comptée celle des autres sociétés, mais par une tension interne donnant à la *société* une énergie qui – nous l'aurons compris – ne saurait la mettre en péril.

---

<sup>805</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>806</sup> *Ibid.*, p. 253. Si Durkheim se réclame explicitement de Darwin (p. 248, p. 249), son interprétation des mécanismes de la « lutte pour la vie » rappelle toutefois davantage le dogme libéral qui, lui aussi, suppose une recherche *active* de la différence : « Au lieu d'entrer ou de rester en concurrence, deux entreprises semblables retrouvent l'équilibre en se partageant leur tâche commune ; au lieu de se subordonner l'une à l'autre, elles se coordonnent. Mais dans tous les cas, il y a apparition de spécialités nouvelles. Quoique les exemples qui précèdent soient surtout empruntés à la vie économique, cette explication s'applique à toutes les fonctions sociales indistinctement. Le travail scientifique, artistique, etc., ne se divise pas d'une autre manière et pour d'autres raisons. » (p. 252–253)

Ce que Robert Nisbet constate, Talcott Parsons le critique. Ce dernier partage avec R. Nisbet le mérite d'avoir vu ce que la plupart des commentateurs continuent à ignorer, à savoir le fait que, chez Durkheim, le concept de solidarité organique dérive de celui de solidarité mécanique. Il est de ce point de vue secondaire que Parsons n'ait pas su tirer de cette heureuse prise de conscience les conséquences théoriques adéquates.

Selon Parsons, c'est autour de son « central empirical insight », exprimé par la célèbre formule du *tout n'est pas contractuel dans le contrat*, que Durkheim construit son étude<sup>807</sup>. Il faudrait donc commencer la lecture de la *Division du travail social* par sa partie centrale – là où Durkheim soulève la question des conditions nécessaires aux rapports contractuels – pour aborder ensuite le reste du livre, en quelque sorte, en tant que recherche d'une théorie appropriée à ce constat empirique premier<sup>808</sup>. Lucide dans sa critique, Durkheim perdrait en revanche de son assurance au moment de formuler une théorie positive de l'ordre social. Telle qu'il l'a opérée, soutient T. Parsons, la distinction entre solidarités mécanique et organique aurait l'effet paradoxal de priver pour ainsi dire la société moderne du « social », désormais accolé à la société à solidarité mécanique, pourtant en principe révolue :

Un élément particulier est présent, que Durkheim appelle « solidarité organique ». Cependant, cet élément ne peut pas correspondre à celui qui rend compte de la cohésion, ou solidarité, de la société non-différenciée, à savoir à la *conscience collective*. Mais alors qu'est-ce qu'il est et d'où il vient<sup>809</sup> ?

Durkheim n'apporterait à cette question qu'une réponse hésitante (*sketchy*). Selon T. Parsons, l'antériorité nécessaire de la solidarité mécanique sur la solidarité organique serait à peu près la seule proposition claire à étayer la caractérisation de la solidarité moderne, jugée grossière. T. Parsons observe alors que la conception durkheimienne de la solidarité organique tend de

---

<sup>807</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York, The Free Press, 1966 (4th edition), p. 314. Remarquons que R. Nisbet verra lui aussi dans l'analyse durkheimienne de la relation contractuelle (c'est-à-dire de l'identification de ses conditions sociales de possibilité) un moment crucial de la *Division du travail social*. C'est selon lui précisément à ce moment-là que l'argument « secondaire » (la division du travail ne peut s'effectuer qu'entre les membres d'une société déjà constituée) commence à éclipser la thèse apparemment principale de l'ouvrage (la société moderne se fait intégrer par la division du travail qui se substitue aux principes anciens d'intégration). Cf. Robert Nisbet, *La Tradition sociologique*, 113–114.

<sup>808</sup> On s'en souvient, il s'agit pour Durkheim de montrer l'insuffisance de toute explication individualiste (utilitariste) de l'ordre social. Parsons assimile cette problématique, qui se trouve selon lui à l'origine de la *Division*, à celle de Hobbes : « There are features of the existing 'individualistic' order which cannot be accounted for in terms of the elements formulated in utilitarian theory. » (Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 314) Le problème de Hobbes constitue selon lui le point de départ logique (« logical starting point ») de la *Division du travail social*. Cf. *ibid.*, p. 315.

<sup>809</sup> « There is a distinct element present which Durkheim calls 'organic solidarity'. This element cannot, however, be the same as that which accounts for the cohesion, the solidarity, of an undifferentiated society, the *conscience collective*. What, then, is it and where does it come from? » (*Ibid.*, p. 320)

plus en plus à s'imprégner de l'idée de *conscience collective*. Durkheim aurait donc échoué à « rendre compte de la solidarité organique comme élément spécifique<sup>810</sup> ».

Tout compte fait, T. Parsons perçoit dès 1937 ce sur quoi R. Nisbet attirera l'attention de ses lecteurs trois décennies plus tard : la compréhension du « social » nous vient du contexte de la société à solidarité *mécanique*, le « social » organique – s'il faut vraiment en faire une entité originale – reste problématique chez Durkheim. Ce n'est pas la première fois que les analyses de T. Parsons témoignent d'une perspicacité aussi extraordinaire, le plus souvent inégalée jusqu'à nos jours. Non seulement l'auteur met le doigt, avant R. Nisbet, sur le caractère primordial du concept de solidarité mécanique et sur sa position épistémologiquement première, mais il remarque en outre – et c'est là que son analyse est sûrement supérieure à celle de R. Nisbet – que l'idée du « social », tout associée qu'elle soit à la société de type traditionnel, trouve en réalité son origine dans les observations du monde moderne<sup>811</sup>. Parsons perçoit très clairement le mouvement qui, *en premier lieu*, ramène Durkheim du présent jusqu'au « passé », pour le faire *ensuite* revenir au monde moderne une fois ce *raisonnement en boucle* – invisible à la plupart des lecteurs – accompli. Il est l'un des rares auteurs à avoir véritablement saisi la démarche durkheimienne ; et c'est seulement lorsqu'il la dénonce que Parsons se trompe. Il ignore en effet que ce qu'il met à jour correspond à la trajectoire d'une méthode (analytique). L'échec est donc identifié au niveau de la théorie sociale (le concept de solidarité organique), alors qu'il ne pourrait provenir, à cet endroit, que de l'éventuelle illégitimité de la démarche *per se*.

Méconnaître la vraie nature de sa découverte conduit Parsons à quelques inconséquences que nous trouvons significatives, même si parfaitement intégrées dans son projet interprétatif plus général. Il est selon lui naturel qu'en affrontant le « problème d'ordre hobbesien », Durkheim ait dirigé son attention vers le phénomène de la division du travail ; car ceci, rappelle-t-il, représente pour les économistes classiques une des caractéristiques les plus importantes de la société individualiste :

Comme le problème de l'ordre pris dans le sens hobbesien était le point de départ logique de l'étude de Durkheim, et comme il s'est trouvé abordé par ce dernier par le biais de la critique des interprétations utilitaristes orthodoxes du système des relations contractuelles, la façon dont la division du travail et le problème de différenciation sociale se sont trouvés mobilisés n'est pas

---

<sup>810</sup> « What is clear in the solution of the problem of organic solidarity is only the critical repudiation of utilitarian interpretations and the insight that peaceful differentiation can only proceed within the framework of order of a society. But Durkheim has conspicuously failed to account for the specific element of organic solidarity beyond the very general formula that it must lie in features of the social milieu. » (*Ibid.*, p. 323)

<sup>811</sup> C'est pourquoi T. Parsons considère *Le Suicide*, étude publiée par Durkheim en 1897, comme étant en parfaite continuité avec la *Division du travail social*, sortie quatre ans plus tôt. T. Parsons va jusqu'à dire qu'il représente, au sein de la même lignée de pensée, une « expérience cruciale ». Cf. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 324–338 pour son analyse du *Suicide*.

difficile à comprendre. En effet, pour les économistes classiques notamment, la division du travail représente une des caractéristiques cardinales de la société individualiste<sup>812</sup>.

Sans spécialisation, et donc sans pouvoir parler des échanges entre individus soucieux de maximaliser leur profit, la société basée sur les principes utilitaristes n'est même pas concevable. Cela dit, comprend-t-on vraiment pourquoi la critique de la philosophie sociale utilitariste appellerait une étude du processus de la division du travail ? Dans la mesure où Durkheim n'entendait certainement pas *nier* la différenciation en tant que telle, l'argument nous paraît en effet obscur. Car si l'enjeu avait été uniquement celui de détromper les utilitaristes, pourquoi la mise en évidence des dispositifs sociaux qui soutiennent implicitement les contrats inter-individuels ne suffirait-elle pas ? Pour ce qui nous concerne, nous pensons que Durkheim ne se limite pas à prouver que tout contrat s'appuie sur des forces collectives ; la question du processus de la division du travail social s'impose au moment où il faut pouvoir aussi dire que *ces contrats, avec les forces collectives qu'ils présupposent, constituent bien ce qu'on appelle une « société »*.

Là où Parsons s'attache à démontrer que Durkheim contredit ses ennemis (utilitaristes), nous nous montrons donc sensible à la valeur épistémologique de ses propos. Terminons notre chapitre par un point déjà abordé, celui de l'explication durkheimienne au moteur de la différenciation sociale :

Pour Durkheim, passer, dans sa critique des théories individualistes, de leur traitement du problème d'ordre à leur théorie des forces à l'origine du progrès de la différenciation sociale ne constitue en effet qu'un pas logique supplémentaire<sup>813</sup>.

Elargir la critique quand l'occasion s'en présente tente à coup sûr : mais pourquoi qualifier semblable geste de *logique* ? Nous avons déjà évoqué les objections que Durkheim opposait à ce sujet à Spencer ; Parsons, à son tour, nous rappelle celles qui ruinaient selon Durkheim toute explication de la différenciation sociale par la course au plus grand bonheur (« happiness »), recherché par ceux qui s'imagineraient leurs gains futurs. Il est incontestable que Durkheim pensait porter là un coup dur aux théories sociales individualistes ; il serait toutefois insuffisant de réduire la portée de sa démonstration à cette seule fonction polémique. Ainsi, dans l'explication sociologique qu'il propose de la différenciation sociale – explication

---

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 315: « In so far as the problem of order in Hobbes' sense was the logical starting point of Durkheim's study, and his approach to it was through a critique of orthodox utilitarian interpretations of a system of relations of contract, it is not difficult to understand how the division of labor and the problem of social differentiation became involved. For, especially to the classical economists, the division of labor is one of the prime features of an individualistic society. »

<sup>813</sup> « Indeed it is simply a further logical step when Durkheim extends his critique of the individualistic theories from their treatment of the problem of order to their theory of the forces explaining the progress of social differentiation. » (*Ibid.*, p. 316)



par le volume et la densité des sociétés (voir *supra*) –, ne peut-on aussi lire un équivalent logique de celles que fournissent Hobbes ou Rousseau à propos de l'entrée de l'homme dans l'histoire<sup>814</sup> ?

On l'a compris, nous ne contredisons pas véritablement la démarche de Parsons qui a consciemment choisi de relire les grands auteurs de la tradition sociologique selon une perspective sujette à le rendre particulièrement sensible à leur apport à la théorie de l'action. Certains moments particuliers de son interprétation durkheimienne nous laissent toutefois présumer que cette perspective, que l'on peut trouver tout à fait opératoire, ne conduit pas à une reconstruction pleinement satisfaisante de l'*architecture* de la pensée durkheimienne. Le « problème hobbésien de l'ordre » et l'étude de la division du travail restent *épistémologiquement* indépendants dans l'interprétation de Parsons, qui identifie en ces sujets deux terrains seulement juxtaposés de la lutte que Durkheim aurait entreprise contre les théories sociales dites « utilitaristes ». Cela dit, c'est pourtant bien Parsons, nous venons de le voir, qui touche au plus près à cette dépendance qui relie sociologie de l'ordre social et sociologie « historique » durkheimienne, rapport que seul l'examen épistémologique de la *Division du travail social* peut identifier.

---

<sup>814</sup> Pour être exact, l'homme *n'entre pas* dans l'histoire chez Hobbes : il y est poussé dès son état primitif. Aucun facteur extérieur n'est nécessaire pour stimuler son « historicité », qui correspond à la recherche de sa propre sécurité ; la rivalité, la méfiance, la fierté constituent autant de motifs de se quereller avec son voisin à être inscrits dans sa propre nature (cf. Thomas Hobbes, *Léviathan*, ch. XIII, p. 121–127) La situation se présente différemment chez Rousseau qui doit « motiver » l'homme à entrer dans l'histoire : « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périroit s'il ne changeoit sa maniere d'être. » (Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, ch. VI, p. 360) L'homme se trouve donc *contraint* à l'histoire. On retrouve la même idée dans l'*Essai sur l'origine des langues* ; dans ce texte l'« histoire » débute lorsque le « printemps perpétuel » touche à sa fin (« apparition » des saisons) mais aussi suite à des « accidents de la nature » qui forcent l'homme à la coopération : « Celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. À ce léger mouvement je vois changer la face de la terre et décider la vocation du genre humain... » (*Essai*, ch. IX, p. 401) Et plus loin : « Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidens de la nature ; les déluges particuliers, les mers extravasées, les eruptions des volcans, les grands tremblemens de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisoient les forets, tout ce qui dût effrayer et disperser les sauvages habitans d'un pays dût ensuite les rassembler pour reparer en commun les pertes communes. » (*Ibid.*, p. 402) Dans le second *Discours*, enfin, la réflexion sur les effets d'un tel *besoin de l'autre* se fait plus détaillée ; on s'en souvient, le changement historique se trouve ici explicitement mis sur le compte de la division du travail (la coopération n'est donc plus ici une simple assistance) : « ...tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons, et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature, et continuèrent à jotiir entre eux des douceurs d'un commerce independant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on apperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. » (*Discours sur l'Inégalité*, p. 171) Nous avons vu que Rousseau voyait dans l'apparition de la métallurgie et de l'agriculture la cause de ce changement. Durkheim, quant à lui, n'identifie pas l'origine de la dynamique de différenciation sociale dans une occupation particulière, qui déclencherait sa propagation, mais en cherche les facteurs généraux.

A travers le va-et-vient du concept de solidarité qu'identifie Talcott Parsons, c'est donc le mouvement de la méthode analytique que nous distinguons, fort de ses deux étapes, à savoir l'analyse à proprement parler et la synthèse. Le premier temps de ce mouvement, l'acte de décomposition, s'avère chez Durkheim plus nébuleux peut-être encore que chez Hobbes ou Rousseau : s'agit-il là, comme semble le suggérer Parsons, de soustraire l'*individuel* (les engagements réciproques explicitement convenus dans un contrat) à la réalité sociale présente (un rapport contractuel et ses conditions effectives)<sup>815</sup> ? On aurait alors affaire à la démarche inverse, bien que formellement identique, à celle observée chez nos philosophes du contrat social ; procédant à la soustraction de ce qu'il fallait imputer, chez l'homme moderne, à la *société*, ces derniers se seraient en effet montrés sociologiquement naïfs, en confondant l'*homme* avec l'*individu*. Durkheim se serait contenté de rétablir le bon ordre.

Tout comme Hobbes et Rousseau, c'est avant tout le mouvement de synthèse et son point de départ, la société à solidarité mécanique, que Durkheim explicite. Dans cette perspective, on dira que le chapitre consacré à la « solidarité mécanique ou par similitude<sup>816</sup> » a pour fonction de développer, ou plutôt de préciser, la notion de « société » telle qu'elle est comprise par le sens commun – qui s'appuie sur une intuition en l'occurrence troublée par la réalité sociale en mouvement accéléré. Rien de plus naturel, paraît-il, que d'associer le terme de « société » à une réalité sociale que Ferdinand Tönnies appelle « communauté », et dont la famille constitue un paradigme. Citons ici l'extrait d'un compte rendu que Durkheim consacra à l'ouvrage célèbre du sociologue allemand (rappelons que nous l'avons déjà rencontré au moment où nous lisions Hobbes, cf. supra), si proche à première vue de son propre travail :

C'est d'elle [à savoir de la famille, note JM] qu'est née toute espèce de communauté, et puisqu'elle a sa source dans la constitution physiologique de l'homme, il en est de même de la *Gemeinschaft*. Celle-ci est donc d'origine absolument naturelle, c'est un groupement organique et, comme on le verra, c'est par ce caractère qu'elle se distingue essentiellement de la *Gesellschaft*<sup>817</sup>.

Ainsi, non seulement Durkheim admet-il que « la *Geimeinschaft* est le fait premier et la *Gesellschaft* la fin dérivée<sup>818</sup> », mais il souscrit également à l'idée que la communauté est une

---

<sup>815</sup> « Or, l'individu écarté, il ne reste que la société », écrit Durkheim dans les *Règles de la méthode sociologique* (p. 101) au moment de conclure sa critique de Herbert Spencer à qui il reproche de commencer sa sociologie par une étude de l'homme primitif physique, émotionnel et intellectuel. Nous analyserons en détail la démarche spencérienne dans la partie suivante du présent travail.

<sup>816</sup> Cf. *De la division du travail social*, Livre I, ch. II, p. 35–78.

<sup>817</sup> Émile Durkheim, « Communauté et société selon Tönnies », in É. Durkheim, *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (orig. 1889), p. 384.

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 389.

société *naturelle*, tout droit sortie de la constitution de l'homme. Or l'examen auquel Durkheim soumet le concept de « réalité morale » dans la *Division du travail* sert la même cause. Contre toute approche *moralisante*, la morale est définie par Durkheim comme « le minimum indispensable, le strict nécessaire, le pain quotidien sans lequel les sociétés ne peuvent pas vivre<sup>819</sup> ». Cette association entre la morale et la vie des sociétés invite le lecteur à la fois à *vouloir* la société, mais aussi à la concevoir comme un espace d'obligations et de contraintes *nivélatrices*, dans la mesure où « la morale nous astreint à suivre une voie déterminée vers un but défini : qui dit obligation dit du même coup contrainte<sup>820</sup> ». La société à solidarité mécanique (basée sur la similitude de ses membres, faiblement différenciés par un bas niveau de la division du travail) n'est-elle pas, dès lors, l'expression la plus immédiate de la société en général ?

La société à solidarité mécanique nous semble donc jouer, chez Durkheim, le rôle que Rousseau a assigné à l'état de nature dans son examen des sociétés. En l'occurrence, il s'agit d'un point de départ pour la synthèse, dont l'*injonction* est le maintien du prédicat « est une société » tout au long de son avancement et le point d'aboutissement visé la réalité sociale présente, toute différente qu'elle soit – et malgré cette différence, justement – de celle que le concept de société exprime « naturellement ».

Dans les pages qu'il consacre à la solidarité mécanique, Durkheim défriche le concept de « société » porté par ce sens commun duquel aucun travail conceptuel ne peut s'émanciper entièrement<sup>821</sup>. Rousseau, nous l'avons vu, ne procédait pas autrement lorsqu'il retravaillait le concept de « liberté ». Tout en cherchant à obtenir un élargissement de sa référence empirique, Rousseau est resté – nécessairement – sous l'emprise de son appréhension spontanée. Sans pouvoir faire abstraction de l'usage commun du concept, il a pu néanmoins expliciter son contenu et (*dé*)montrer – en suivant une règle de la *transformation* – la richesse de ses expressions. Ainsi, pour Rousseau, comme plus tard pour Durkheim, il s'agissait moins d'élargir le concept en question que de montrer que ce qui constituait déjà son sens pouvait, dans le monde, revêtir des formes inattendues.

---

<sup>819</sup> *De la division du travail social*, p. 14.

<sup>820</sup> *Ibid.* Voir aussi plus loin : « On a l'habitude de qualifier de moral tout ce qui a quelque noblesse et quelque prix, tout ce qui est l'objet d'aspirations un peu élevées, et c'est grâce à cette extension excessive du mot que l'on a fait rentrer la civilisation dans la morale. Mais il s'en faut que le domaine de l'éthique soit aussi indéterminé ; il comprend toutes les règles d'action qui s'imposent impérativement à la conduite et auxquelles est attachée une sanction, mais ne va pas plus loin. » (*Ibid.*, p. 16)

<sup>821</sup> Le sociologue doit se défaire de ses prénotions – tout le monde connaît cette première règle de la méthode sociologique que Durkheim décrète en 1895. Il n'en reste pas moins que le sens commun indique parfois au sociologue, selon les propres dires de Durkheim, les directions dans lesquelles les phénomènes qui méritent d'être regroupés doivent être recherchés. « Dans la pratique, c'est toujours du concept vulgaire et du mot vulgaire que l'on part. » (*Les Règles de la méthode sociologique*, p. 37 note 1)

Revenons une fois encore au compte rendu que propose Durkheim de la *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Tönnies. En effet, le fait qu'il approuve la caractérisation tönnesienne de la « communauté » ne l'empêche en rien de formuler une remarque critique fondamentale. On souligne le plus souvent le reproche que Durkheim adresse au sociologue allemand qui, selon lui, a inversé les termes d'« organique » et de « mécanique » (pour Durkheim, « organique » sera la société industrielle et non pas la « communauté » traditionnelle) ; plus importante nous paraît toutefois sa critique de la « solution de continuité » trop radicale qui, selon Tönnies, séparerait les deux types sociaux, correctement identifiés bien que mal nommés. Car Durkheim rappelle qu'« entre ces deux espèces d'un même genre, si diverses qu'elles soient, il n'y a pas une différence de nature<sup>822</sup> », et que si la *Geimeinschaft* est naturelle, il doit en être tout autant de *Gesellschaft* :

Elle n'est ni moins organique ni moins interne. (...) Est-il d'ailleurs vraisemblable que *l'évolution d'un même être, la société*, commence par être organique pour aboutir ensuite à un pur mécanisme ? Il y a entre ces deux manières d'être une telle solution de continuité qu'on ne conçoit pas comment elles pourraient faire partie d'un même développement. Concilier de cette manière la théorie d'Aristote et celle de Bentham, c'est tout simplement juxtaposer des contraires. Il faut choisir : si la société est un fait de nature à son origine, elle reste telle jusqu'au terme de sa carrière<sup>823</sup>.

Tönnies commet-il donc la même erreur que Montesquieu ? Il ignore la parenté entre types sociaux et interrompt le mouvement « historique » qui les situe sur une seule et même ligne ascendante. Nous retrouvons là une problématique abordée dans le chapitre consacré à la notion de « type », problématique de la *continuité* par laquelle il fallait, d'après Durkheim, enrichir la classification sociale élaborée par Montesquieu. Et cette *continuité*, si précieuse pour Durkheim, nous pouvons enfin l'identifier comme un impératif de la synthèse, impératif qui se présente moins comme une condition de son élaboration que comme un critère du jugement de son efficacité. Car si la manière d'être de la *Gesellschaft* ne pouvait s'introduire dans le cours du développement propre à la *Gemeinschaft*, on ne verrait pas – voilà ce que Durkheim nous dit en effet – d'où elle tiendrait le droit à se faire appeler « société ».

La société est un fait de nature, écrit Durkheim, et elle reste telle jusqu'au terme de sa carrière. Il faut donc choisir. En s'obstinant à refuser à la société (moderne) son caractère naturel<sup>824</sup>, on sort de l'espace idéal de la *croissance* de la société originaire : parler de « société »

<sup>822</sup> Émile Durkheim, « Communauté et société selon Tönnies », p. 390.

<sup>823</sup> *Ibid.* (c'est nous qui soulignons). Durkheim entend montrer par-là que le caractère naturel de la communauté n'est pas ce qui devrait être projeté dans l'appellation du type social que la communauté représente. Ce n'est pas par son caractère naturel que se distingue la communauté de la société (qui ferait donc la différence entre les deux types sociaux identifiés).

<sup>824</sup> « Naturel » veut ici dire *spontané*, engendré *du bas*, c'est-à-dire à partir de ressources *internes*. Durkheim s'oppose ainsi à l'idée, développée par Tönnies, que la cohésion de la société moderne (*Gesellschaft*) serait assurée sous injonction de l'État et donc, en quelque sorte, *de l'extérieur* : « Elle serait essentiellement un agrégat mécanique ; tout ce qui y reste encore de vie vraiment collective résulterait non d'une spontanéité interne, mais

devient alors un abus de langage. Il en est bien ainsi : l'usage de ce terme ne trouve sa légitimité que sous forme d'héritage.

Or ce n'est pas l'histoire, porteuse d'une continuité pour ainsi dire matérielle, qui serait susceptible de choisir les ayant-droit. Cela nous ramène à la question soulevée en début de notre analyse : pourquoi Durkheim a-t-il préféré la biologie à l'histoire lorsqu'il s'agissait d'enrichir l'idée de types (sociaux) par celle de leur parenté (continuité) ? Pourquoi, une fois sensibilisé aux possibles variations des types sociaux, a-t-il choisi de projeter des observations ponctuelles sur un axe dérivé de l'image disposant les espèces biologiques en « arbre touffu », au lieu d'aller observer le devenir effectif des sociétés ? La réponse nous semble tenir de l'incapacité de l'empirique – une incapacité de principe – à choisir son concept. De sa propre initiative, jamais la réalité ne peut développer un concept auquel elle « souhaiterait » s'inclure. Nous l'avons vu plus haut, c'est la solidarité mécanique qui se reflète originairement dans le concept de « société ». Or, l'application du terme à une réalité sociale inédite n'est pas une tâche dont nous pourrions nous déresponsabiliser en « laissant parler les faits ». En effet, Durkheim n'a que faire de l'histoire, qu'il utilise moins pour imprimer une forme à sa théorie que pour lui octroyer un contenu. Si l'histoire fait le lien entre le type mécanique de la société et l'*état de différenciation sociale* propre à la modernité, si elle est apte à enregistrer la différenciation dans sa progression, jamais elle ne pourrait légitimer par ses propres forces l'application du terme de « société » à cette nouvelle réalité sociale que l'on peine à nommer. Le modèle biologique s'avère alors plus opportun : car l'idée d'échelle qui lui est associée, tout comme celle de l'évolution, entre en cohésion avec l'idée de l'être (vivant ou social) en train de connaître une *transformation*. L'histoire ne saurait jamais, quant à elle, se montrer aussi inconditionnellement *rassurante*. Ainsi, l'analogie biologique, chez Durkheim, n'est pas simplement un signe de la transdisciplinarité ambiante : elle a un mandat épistémologique précis, celui d'apporter à la synthèse « historique », élaborée dans la *Division du travail social*, sa nécessaire *fonction-règle*.

### **L'usage durkheimien du modèle analytique**

Rassurant, Durkheim l'est aussi dans l'examen qu'il consacre aux formes anormales de la division du travail, à propos desquelles nous avons entamé la discussion plus haut afin de problématiser sa méthode. Souvenons-nous : Durkheim est arrivé à la conclusion que les cas « pathologiques » de la division du travail, soumis à l'examen dans le Livre III de son ouvrage,

---

de l'impulsion tout extérieure de l'État. En un mot, comme je l'ai dit plus haut, c'est la société telle que l'a imaginée Bentham. » (*Ibid.*, p. 389–390)

ne compromettaient nullement la loi historique précédemment établie. Selon cette dernière, la division du travail produit de la solidarité sociale *sui generis*, destinée à se substituer progressivement à la solidarité mécanique. Nous avons exprimé nos doutes quant à son argumentation, constatant notamment que Durkheim n'avait jamais pris au sérieux l'hypothèse selon laquelle « la division du travail ne saurait (...) être poussée trop loin sans devenir une source de désintégration<sup>825</sup> », malgré la netteté de la question posée. Durkheim nous semblait exclure *ex cathedra* la possibilité de dire que les cas observés de la « pathologie » illustrent, peut-être, une évolution dans laquelle la solidarité (organique) serait *déjà* perdue. Sans même songer à cette éventualité, il conclut que « dans tous ces cas, si la division du travail ne produisait pas la solidarité, c'est que les relations des organes n'étaient pas [encore] réglementées, c'est qu'elles étaient dans un état d'anomie<sup>826</sup> ».

Fort des observations rapportées plus haut, nous comprenons plus aisément ce que nous percevions au premier abord, et certainement trop vite, comme une faiblesse argumentative. En réalité, si Durkheim n'envisage pas la possibilité d'avoir affaire à des cas de dissolution sociale résultant d'une division du travail poussée trop loin, c'est que, dans l'espace de l'échelle sociale – espace « sécurisé » notamment par l'analogie biologique –, il n'y a pas de place pour la « post-société ». Nulle place, en tout cas, pour la « post-société » non suivie d'une nouvelle société, car l'histoire des types sociaux n'est pas une histoire ouverte, mais une histoire de *transformations*. Tout cas observable de dissolution s'avère donc être un état de transition qu'il faut se garder de confondre avec la transgression, impossible.

Notre lecture épistémologique de la *Division du travail social*, lecture qui identifie la démarche analytique comme étant à la base de la structuration et de l'efficacité de l'ouvrage, octroie également un nouvel éclairage sur le fait que Durkheim hésite peu quant à accepter de qualifier certains cas de la division du travail comme « pathologiques ». Nous avons vu qu'il consentait à considérer les crises industrielles, antagonisme entre le travail et le capital, ou encore science trop spécialisée, comme des expressions de la division du travail pathologique sans procéder à des vérifications : de ces dernières, les *Règles* affirmeront pourtant la nécessité deux ans plus tard seulement. Or, se rendre au sens commun ne revient plus à manquer de rigueur si la démarche utilisée est analytique ; en tant que le sens commun lui confère son point de départ, Durkheim revient naturellement vers lui comme vers son juge.

Durkheim pense donc à ses lecteurs ainsi que, plus généralement, aux critiques de la division du travail qu'il a érigés en ses interlocuteurs dans l'introduction de l'ouvrage. En effet, si ces derniers peuvent se laisser guider jusqu'à accepter que l'histoire constitue un espace de

---

<sup>825</sup> *De la division du travail social*, p. 348.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 360.

transformations, cela ne leur interdit pas de s'obstiner à ne pas *reconnaître* dans la réalité sociale présente la solidarité promise. En se conformant à leur point de vue, Durkheim renonce-t-il à sa manœuvre consistant justement à montrer – malgré les apparences – le *même* dans le *différent*, et à substituer un jugement positif à l'opinion ? On peut effectivement penser que, s'il avait dédaigné ce qui pouvait être vécu comme inacceptable, le concept même de « société » aurait pu être remis en question. À force de constater la flexibilité jugée excessive de ce dernier, n'aurait-on pas été tenté de lui retirer toute confiance<sup>827</sup> ?

Nous avons suggéré que la société à solidarité mécanique (la communauté) jouait, chez Durkheim, un rôle assimilable à celui joué par l'état de nature dans la philosophie de Rousseau. La comparaison pouvait passer pour insolite ; et pourtant, elle oriente efficacement notre attention dans la mesure où, dans la *Division du travail social*, la démarche analytique – nous venons de le constater – a moins pour fonction de chercher l'« élémentaire » ou le « simple » que celle de développer un concept (en l'occurrence, celui de « société ») et de convaincre de la convenance de son application *inédite*.

Si, en 1893, Durkheim ne peut faire économie de l'*exposition* de la « synthèse » (le travail de transfert et de transformation du concept normatif), vingt ans plus tard, le mouvement proprement compositif sera, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, seulement sous-jacent à l'examen d'un matériel anthropologique qui, nous l'avons vu, recevra grâce à son ancrage analytique une valeur sociologique. On est ainsi en droit d'affirmer que, dans *De la division du travail social*, le paradigme analytique est plus fidèlement respecté qu'en 1912, alors même que l'attention accordée au « primitif » dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* semble l'annoncer plus ouvertement. Cela dit, il convient de souligner que, dans ce dernier ouvrage y compris, l'« élémentaire » n'équivalait pas au matériellement simple, celui qu'une analyse trop ardente découvrirait derrière les phénomènes sociaux qu'elle ne pourrait alors plus jamais retrouver. Il ne reste ainsi qu'à constater que dans la mesure même où l'« élémentaire » correspond au connu, au compris, à l'admis et, en ce sens, au normatif, Durkheim ne part pas moins à la recherche de celui-ci dans *De la division du travail social* que dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, plus explicites sur ce point.

Quelle est la *règle* de la synthèse durkheimienne ? Nous avons vu que, dans l'ouvrage de 1912, aucune règle n'est fixée au regard d'une progression synthétique qui ne s'y trouve pas vraiment réalisée, bien qu'elle soit escomptée par l'auteur et ses lecteurs complices. La situation n'est pas tout à fait la même dans la *Division du travail social* où la règle de la synthèse

---

<sup>827</sup> Dans *Les Règles de la méthode sociologique*, dont le public est exclusivement scientifique, Durkheim précisera sous quelles conditions l'objection de « pathologie » est recevable.

se trouve remplacée, du point de vue de sa *fonction*, par la sécurisation de l'espace « historique » au sein duquel toute évolution de la société devient immanquablement *transformative*. Infaillible, la « synthèse » ne constitue cependant plus ici une *méthode* de construction, bien qu'elle prête à cette dernière un avancement régulier, susceptible de transporter le concept de « société » du monde ancien à la modernité.

C'est sans doute la compréhension profonde que Durkheim avait des enjeux de la méthode analytique qui l'a dispensé de l'imiter de manière trop diligente, manière qui ne trouve souvent son assurance que dans la reproduction des aspects extérieurs de son modèle. Ainsi, et sans paradoxe aucun, on peut insinuer que l'esprit analytique se trouve peut-être mieux conservé chez le sociologue français que chez un Herbert Spencer dont l'œuvre sociologique – et c'est à son examen que nous allons maintenant nous livrer – se laisse pourtant lire avec une relative facilité sur fond de la tradition analytique. Nous montrerons en effet que, chez Spencer comme si souvent dans l'histoire, la facilité est l'indice d'un déclassement.





## PARTIE IX

### L'ANALYSE DANS LES SOCIOLOGIES CLASSIQUES II : HERBERT SPENCER

La seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle n'a probablement pas connu plus important sociologue que le Britannique Herbert Spencer. Seule sa disparition subite et presque totale de la scène intellectuelle, au siècle suivant, a pu égaler sa grandeur d'alors. L'œuvre monumentale qu'il nous a léguée possède les charmes des temps à jamais révolus : les dix tomes constitutifs de son *Système de philosophie synthétique* passent en revue la biologie, la psychologie, la sociologie et l'éthique, disciplines à l'appui desquelles est énoncée la généralité de la *loi de l'évolution*, supposée régir tout univers organisé<sup>828</sup>. Spencer a, en quelque sorte, inversé l'idée de Comte (cible de ses critiques) tout en poursuivant un but similaire : si ce dernier entendait réaliser l'unité de la Science par l'unification méthodologique de ses différentes branches<sup>829</sup>, Spencer croyait quant à lui trouver le fondement de leur unité dans la réalité même en tant que celle-ci obéirait, dans ses différents domaines, à un seul et même principe organisateur.

Ce n'est qu'au prix d'un travail patient qu'a pu être réalisée une telle synthèse, travail entrepris sur plusieurs fronts et dont l'ampleur aurait de quoi en intimider plus d'un. Spencer, lui, ne s'est pas découragé ; toutefois, si la monumentalité de son œuvre est en mesure d'abasourdir, ceux qui se sont risqués à lui consacrer un examen détaillé n'en ont pas moins abouti quelques fois, à regret, à des résultats décevants. C'était déjà le cas d'Émile Durkheim qui critiquait volontiers Spencer, tant dans le détail de ses écrits que dans le principe même de sa démarche, l'accusant de substituer à un travail empirique honnête une « analyse idéologique » réduite au développement de concepts posés a priori<sup>830</sup>. Le fait qu'un même

---

<sup>828</sup> « L'évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue. » (Herbert Spencer, *Les Premiers principes*, septième édition, traduit par M. E. Cazelles, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1894, p. 355)

<sup>829</sup> Tel est bien le projet d'Auguste Comte qui reconnaît dans l'histoire une tendance des sciences à l'intégration méthodologique, en tant que la méthode positive gagne progressivement du terrain dans chacune d'entre elles. Faire triompher cette méthode positive dans les études de phénomènes sociaux, voilà ce qui constitue le « but spécial » du *Cours de la philosophie positive*. Cf. Auguste Comte, *Philosophie des sciences*, présentation, choix de textes et notes par Juliette Grange, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 64.

<sup>830</sup> Cf. Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, livre I, ch. VII. Bien que critique, Durkheim serait largement redevable aux vues de Spencer : « Sans verser dans une interprétation dont on a beaucoup abusé, on peut se demander si Durkheim n'a pas attaqué Spencer avec une telle vigueur précisément parce qu'il lui devait beaucoup. C'est une règle du jeu intellectuelle classique que de s'imposer en s'opposant. Bien entendu, cette raison n'est pas suffisante et Durkheim s'opposa aussi à Spencer pour des raisons idéologiques. Mais la notion de fonction sociale, la notion de régulation sociale, l'analogie organiciste qui tiennent une si grande place chez Durkheim, viennent tout droit de Spencer. De même viennent de Spencer les théories de la différenciation et de la division du travail, comme la notion de *densité*. » (Raymond

reproche soit émis par ceux qui avaient été formés au sein de la sociologie spencérienne s'avère d'autant plus significatif. Le sociologue américain Charles H. Cooley, représentant illustre de l'interactionnisme symbolique, ne mâche d'ailleurs pas ses mots : après avoir rappelé la curieuse autosuffisance intellectuelle de Spencer, il attire l'attention sur la fragilité des procédés de sa recherche, en contraste d'après lui avec le travail soigné et systématique de son contemporain, Charles Darwin :

Alors que [Darwin] rassemblait des faits et élaborait une théorie à partir de ces derniers, Spencer tissait la théorie avec tout matériel susceptible de lui tomber sous la main et rassemblait des faits en vue de l'illustrer. Ainsi, en dépit de son ingéniosité, Spencer était beaucoup moins original, moins solide et moins authentiquement savant que son contemporain. Tout jeune homme curieux se détourne rapidement de Spencer lorsqu'il est doué d'un tant soit peu de sens de l'observation directe. Bientôt, il se rend compte que la lumière qui lui semblait si claire n'est pas la lumière du jour mais un artificiel éclairage dispensé par la théorie, que la palette des faits avancés ne font qu'illustrer cette dernière, et que les affirmations avancées ne passent pas l'épreuve de la vie réelle<sup>831</sup>.

Tous les commentateurs ne font cependant pas preuve d'une telle sévérité. Harry Elmer Barnes, par exemple, se montre admiratif devant la puissance intellectuelle de Spencer, qui préférerait penser seul :

Encore une fois, on peut affirmer sans crainte que son système représente un des plus impressionnants produits d'un esprit humain solitaire depuis le temps d'Aristote. Au demeurant, quant à la productivité mentale inhérente, il n'y a pas de doute que Spencer est pratiquement inégalé parmi les auteurs modernes<sup>832</sup>.

Il est après tout peu surprenant qu'une philosophie aussi totalisante que celle de Spencer suscite des réactions disparates. En réalité, les années 1880 semblèrent déjà apporter un démenti patent à l'optimisme historique véhiculé par une théorie sociale qui promettait une pacification de la société et un amaigrissement de l'État, ouvrant les digues à un flot de

---

Boudon, François Bourricaud, « Herbert Spencer ou l'oublié », *Revue française de sociologie*, vol. 25, n°3, 1984, p. 343-351. Repris in Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 pour la 4<sup>e</sup> édition mise à jour, entrée « Spencer », p. 560) Boudon et Bourricaud signalent par ailleurs que Durkheim aurait emprunté à Spencer, dans sa sociologie de la religion, l'idée que les croyances ne sont pas des superstitions mais des schémas interprétatifs que l'homme développe pour maîtriser son environnement.

<sup>831</sup> Charles Horton Cooley, « Reflections upon the Sociology of Herbert Spencer », in John Offer (dir.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. III, London and New York, Routledge 2000 (orig. 1920), p. 7-19: « [Darwin] collected facts and drew a theory from them, while Spencer spun a theory from any material he happened to have and collected facts to illustrate it. Hence, in spite of his ingenuity, he was far less original, less solid, less truly the man of science than his contemporary. The inquiring young man will not long remain content with Spencer if he has any gift for direct observation. He will presently discover that the light which seems so clear is not daylight but an artificial illumination of a theory; that the array of facts are but illustrations of the theory; and that the assertions do not stand the test of real life. »

<sup>832</sup> Harry Elmer Barnes, « Herbert Spencer and the Evolutionary Defense of Individualism », in H. E. Barnes (dir.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1948, p. 111. « Again, it is quite safe to say that his system represents one of the most impressive products of a single human mind since the time of Aristotle. Further, there can be little doubt that, for innate mental productivity, Spencer is quite unequaled among modern writers. »

critiques formulées à l'encontre du système spencérien. Mais faut-il alors supputer que le succès remporté par Spencer suite aux publications des *Principes de psychologie* (1872) et de ses textes sociologiques (*Étude de sociologie* de 1873, *Principes de sociologie* publiés à partir de 1876) soit avant tout redevable à la conformité de ses thèses avec l'opinion politique dominante de son époque, au fait que « sa foi dans le progrès industriel et dans l'adéquation entre développement du bien-être et de la moralité, entraient en résonance avec le climat d'optimisme quelque peu messianique de l'Angleterre des années 1860–1880 »<sup>833</sup> ?

Conjoncturel, le succès de Spencer serait-il aussi politiquement vulnérable ? Dans la toute première partie de ce travail, nous avons noté la tendance des historiens de la sociologie à démontrer que le passé est tout sauf révolu et que ses héros sont en réalité nos contemporains, bien souvent négligés à tort. Spencer constituerait pourtant presque une exception de ce point de vue : « Spencer est mort. Mais qui l'a tué et comment ? » En 1937 déjà, Talcott Parsons a soulevé cette question abrupte, qui constitue le point de départ de son *Structure of Social Action* – ouvrage déjà mentionné à plusieurs reprises, destiné lui-même à devenir un « classique » de la discipline<sup>834</sup>. Presque cinquante ans plus tard, la même question revient chez Raymond Boudon et François Bourricaud, ce qui démontre l'absence en elle de toute malveillance, à la longévité sinon insensée<sup>835</sup>. La « mort » de Spencer est tournée en véritable problème sociologique. Comment expliquer en effet la disparition aussi complète du champ intellectuel de celui qui, trois décennies durant, avait été l'un des auteurs les plus lus d'Europe et des États-Unis<sup>836</sup> ? Daniel Becquemont et Dominique Ottavi dépeignent eux aussi la grandeur si étrangement anéantie du philosophe :

A vrai dire, l'intensité de sa popularité n'a, à notre connaissance, pas d'équivalent dans l'histoire intellectuelle moderne. Nous n'apercevons pas d'autre figure de l'histoire de la pensée occidentale qui puisse se vanter d'avoir connu de son vivant tant de succès éditoriaux et d'admirateurs dans tant de pays. Avec infiniment moins de succès immédiat, d'autres penseurs ont marqué l'histoire sur une plus longue durée<sup>837</sup>.

<sup>833</sup> Daniel Becquemont, Dominique Ottavi, « Prophète dans son pays : Spencer dans la monde anglo-saxon », in D. Becquemont, D. Ottavi (dir.), *Penser Spencer*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2011, p. 26.

<sup>834</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York, The Free Press, 1966, p. 3. En réalité, Talcott Parsons n'est pas le premier à attirer l'attention sur la disparition de Spencer des listes de lectures. Cette primauté revient, comme le fait remarquer Jan Balon, à l'historienne Crane Brinton. Cf. Jan Balon, « Počátky americké sociologie a jejich historická kontextualizace » [« Les origines de la sociologie américaine et leur contextualisation historique »], *Sociológia/Slovak Sociological Review*, vol. 42, n°1, 2010, p. 10.

<sup>835</sup> L'entrée « Spencer » du *Dictionnaire critique de la sociologie* de Raymond Boudon et François Bourricaud reprend en effet l'article des mêmes auteurs, paru dans la *Revue française de sociologie*, vol. 25, n°3, 1984, p. 343–351, sous le titre significatif de « Herbert Spencer ou l'oublié ».

<sup>836</sup> « Si on essayait de reconstruire la première nature de la sociologie américaine, tout en s'autorisant à réduire ses fondements théoriques et méthodologiques à un petit nombre de principes, on s'apercevrait en effet qu'il s'agissait là d'une science spencérienne. » (Jan Balon, *Sociologie v USA: historické kontextualizace* [« La Sociologie aux États-Unis : contextualisations historiques »], Praha, Sociologické nakladatelství, 2011, p. 22–23)

<sup>837</sup> Daniel Becquemont, Laurent Mucchielli, *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, s. 2.

Contrairement à l'hypothèse formulée précédemment, la dynamique du contexte politique ne constitue pas le seul moteur d'explication de ce désaveu inattendu subi par le philosophe. La « mise à mort » de Spencer serait aussi plus prosaïquement intellectuelle – et en France, Renouvier, Durkheim (dont la part de responsabilité est particulièrement soulignée par Boudon et Bourricaud) ou encore Bergson compteraient parmi les plus coupables. Pas question toutefois d'intenter le moindre procès ici : l'identité de ceux qu'il faudrait conduire au banc des accusés et de ceux qui méritent au contraire la réhabilitation nous importe relativement peu. Nous aurons à cœur, en revanche, d'identifier en la philosophie de Spencer (et tout particulièrement en son volet sociologique) les conditions théoriques de sa vulnérabilité objective.

« Mais est-il si sûr que [Spencer] soit définitivement enterré ?<sup>838</sup> » Cette question est bien plus susceptible d'éveiller notre intérêt, et cela notamment parce que, rappelons-le, le thème général de ce travail est celui de la « disparition », ce qui – dans un éventuel prolongement – nous permettrait à reposer cette même question dans le cadre d'un programme de recherche rigoureux. Faudrait-il longtemps chercher pour identifier un « spencérisme » dans la sociologie contemporaine ? Devrait-on s'attendre à sa réhabilitation ? Tout récemment, les auteurs du dernier ouvrage français consacré à la philosophie spencérienne, Daniel Becquemont et Dominique Ottavi, ont eux aussi ébranlé l'idée précédemment formulée selon laquelle on pourrait trouver dans le passé, quelques fois, ce qui n'appartient qu'à lui. Ces derniers soutiennent en effet que, sans se réclamer explicitement d'une quelconque école spencérienne, tout un courant souterrain d'idées et de notions tributaires de la philosophie spencérienne n'a cessé d'être :

Certes Spencer ne fonda aucune école, et *a fortiori* aucune religion ; après une vague, dans les années 1860-1880, d'immense popularité dans tous les pays d'Europe et bien au-delà (États-Unis, Japon, Égypte, etc.), suivie d'un rejet à partir des années 1890, son influence demeura souvent diffuse, voire cachée, et de nombreux auteurs s'inspirèrent de sa philosophie tout en se gardant de le mentionner<sup>839</sup>.

Spencer n'aurait donc jamais été véritablement oublié et l'on pourrait même parler d'un récent regain d'intérêt accordé à ses thèses, intérêt qui « ne cessa de se manifester dans les pays anglo-saxons après la première guerre mondiale<sup>840</sup> ». La collection d'une centaine de textes (articles, extraits de livres) qui, rassemblés en quatre volumes, ont été publiés il y a quinze ans

<sup>838</sup> Raymond Boudon, François Bourricaud, « Herbert Spencer ou l'oublié », p. 350.

<sup>839</sup> Daniel Becquemont, Dominique Ottavi, « Prophète dans son pays : Spencer dans la monde anglo-saxon », p. 25–26.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 30.

chez Routledge (*Herbert Spencer. Critical Assessments of Leading Sociologists*, 2000), témoignerait du maintien, voire de l'accroissement de l'actualité spencérienne, parfois mal assumée toutefois<sup>841</sup>.

Mais soyons explicite : la décision d'inclure Spencer à notre corpus, de lui accorder une place éminente dans la présente étude, ne doit rien à l'éventuelle redécouverte tout juste décrite, qui demande à être évaluée avec prudence. En réalité, nous ne prétendons révéler ni au sociologue, ni à l'historien ce qu'ils ignorent en ignorant Spencer, dans la mesure où la « vraie valeur » de sa sociologie ne nous importe guère. Notre programme reste inchangé : c'est la méthode qui sous-tend cette étrange littérature dont on a du mal, l'abordant avec honnêteté, à cerner l'enjeu. Dans ce but, nous nous concentrerons sur les *Principes de sociologie*, ouvrage en trois volumes publiés entre 1876 et 1885<sup>842</sup>, étonnant par son esprit systématique et totalisant, grâce auquel Spencer s'est vu ériger en l'un des « pères fondateurs » de la sociologie scientifique.

## La méthode spencérienne

À en croire Valerie A. Haines, auteur de plusieurs études consacrées à la méthode du *Système de philosophie synthétique*<sup>843</sup>, l'idée spencérienne de la « bonne science » se situerait à un carrefour d'influences : celles des travaux de William Whewell, John Herschel et John Stuart

---

<sup>841</sup> John Offer (dir.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. I–IV, London and New York, Routledge, 2000. Il convient toutefois de noter que toute attention nouvellement prêtée à Spencer n'est pas nécessairement bienveillante. Patrick Tort explique ainsi quelle motivation l'a poussé à prendre en charge la réédition de l'*Autobiographie* de Spencer, tout en entérinant la thèse de la banalisation des idées spencériennes dans le paysage intellectuel actuel : « Dire que l'évolutionnisme spencérien, philosophie unitaire du progrès, subit les contradictions du libéralisme dont il est le porte-parole serait renchérir sur une évidence. Il me paraît à des multiples égards plus utile de montrer que le système, en tant que système abstrait, ne survit pas plus à ses contradictions internes qu'il ne survit, logiquement, aux contradictions qu'il entretient avec ses propres références scientifiques ; mais ce, tout en conservant néanmoins la précieuse capacité historique de se survivre indéfiniment à lui-même, en dépit de sa perpétuelle crise interne, sous la modalité d'un discours aujourd'hui trivial sur le don inné, sur le triomphe des meilleurs, les bienfaits de l'individualisme, la naturalité des hiérarchies et des inégalités, l'inutilité, voire le caractère irréaliste ou néfaste du volontarisme en politique, ou encore sous l'aspect du racisme 'scientifique' ou ordinaire. Discours du néo-libéralisme, discours du suprématisme racio-culturel de l'Occident, discours de la sociobiologie. Cette démonstration ainsi que celle des contradictions internes de la sociologie organiciste de Spencer ont été faites ailleurs, mais il importait d'en résumer ici les conclusions principales. Car le souci de rééditer aujourd'hui l'*Autobiographie* de Spencer n'est – on l'aura compris – nullement lié à une quelconque volonté de 'réhabilitation' – bien inutile du reste puisque tout l'Occident libéral vit sans le savoir à l'intérieur des grands schémas idéologiques du spencérisme – mais, à l'opposé, manifeste face à ces lieux communs fondateurs de l'idéologie occidentale une intention de problématisation et de critique radicale. » (Patrick Tort in Herbert Spencer, *Autobiographie. Naissance de l'évolutionnisme libéral*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. IX–X)

<sup>842</sup> Le premier volume (parties I–III) a été publié en 1876, vol. II (partie IV) en 1879, vol. II (partie V) en 1882, et vol. III (parties VI–VIII) en 1885 (avec réédition en 1896). Spencer a intégré les *Principes de sociologie* à son *Système de philosophie synthétique*.

<sup>843</sup> Valerie A. Haines, « Spencer's Theory of Science » in John Offer (dir.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. I, p. 126–143; Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory? » *The American Journal of Sociology*, 1988, vol. 93, n° 5, p. 1200–1223.

Mill. Bien qu'en désaccord à propos de l'existence de vérités *a priori* (que Whewell défendait contre Herschel et Mill), ces trois penseurs auraient d'après V. A. Haines adhéré à un seul et même modèle scientifique privilégiant une méthode hypothético-déductive.

Dans le débat que suscite encore aujourd'hui la démarche spencérienne, V. A. Haines adopte une attitude défensive, s'opposant aux critiques de Spencer qui refusent de voir dans la *loi générale de l'évolution* et celle de la conservation de la force ses *résultats* scientifiques, pour y déceler plutôt des « principes métaphysiques ». L'enjeu est double. Premièrement, il en irait de la légitimité scientifique desdites lois, notamment de celle de l'évolution que Spencer lui-même présente comme son apport philosophique essentiel. V. A. Haines est catégorique sur ce point : Spencer ne contreviendrait nullement au canon de la « bonne science », que le trio Whewell-Herschel-Mill aurait doté de son prestige. Envisager les grandes lois découvertes par Spencer comme des principes introduits sous forme de données dans son travail, voilà qui serait au contraire s'abuser selon elle ; en effet, c'est en tant qu'hypothèses appuyées sur une « réunion de preuves inductive et déductive<sup>844</sup> » que lesdites lois auraient été énoncées. Deuxièmement, s'il faut refuser de qualifier de « principes métaphysiques » les lois de l'évolution et de la conservation de la force, c'est que jamais leur évocation (au cours de l'exploration de sciences particulières) n'est superflue chez Spencer. Se situer sur le terrain de la sociologie en atteste : si ces lois étaient des principes métaphysiques, « les explications causales (*ultimate-causal explanations*) n'auraient pas de place en sociologie<sup>845</sup> », soutient V. A. Haines. Or, c'est selon elle à raison que Spencer rattache ses recherches sociologiques à des lois d'une telle généralité : un geste légitime, voire fondamental, dans la mesure où la connaissance de ces lois s'avère indispensable à l'interprétation des lois plus spécifiquement sociologiques. D'après V. A. Haines, quiconque prendrait la peine de se familiariser avec la philosophie de la science exposée par les *Premiers principes* se rendrait à l'évidence de leur véritable vocation<sup>846</sup>.

---

<sup>844</sup> Valerie A. Haines, « Spencer's Theory of Science », p. 134. Le fait de soutenir que les grands principes de Spencer sont dérivés de la métaphysique implique, selon V. A. Haines, une émancipation illusoire de sa philosophie à l'égard du « modèle biologique ».

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>846</sup> En effet, tout en faisant ainsi appel aux *Premiers principes*, V. A. Haines se trouve contrainte à une relecture critique de cet ouvrage ; il se trouve que Spencer y affirme explicitement avoir trouvé déductivement sa loi générale de l'évolution. Si cela était vrai, induit V. Haines, ses théories de l'évolution organique et de l'évolution sociale seraient toutes deux façonnées par cette loi générale de l'évolution préalablement formulée : une affirmation d'après elle erronée. « Tout comme Medawar (...) je refuse d'accepter l'affirmation de Spencer étant donné qu'au moment où il a rédigé les *Premiers principes*, en 1862, il a déjà été en possession d'une conception bien développée de l'évolution. Medawar (...) suggère que cette conception 'se dégageait inductivement à partir de la contemplation de ses plusieurs cas.' Je me prononce en faveur d'une source moins restreinte : la loi générale d'évolution de Spencer est une généralisation et une spécification, selon une formulation finale, de sa théorie d'évolution organique. En tant que noyau de son système de philosophie synthétique, la théorie de l'évolution organique détermine la forme explanatoire de la théorie spencérienne de l'évolution sociale. » (Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1203) Haines ne conteste pas qu'il aurait été *possible* à

À ce débat concernant la « métaphysique » de Spencer est sous-jacente la question du caractère de son argumentation, c'est-à-dire de la structure qui l'articule, et donc également la question plus générale de sa *méthode*. Nous savons gré à V. A. Haines d'être revenue sur ce sujet quelque peu ingrat, regrettant toutefois que sa pensée se laisse peut-être trop aisément enfermer dans l'espace des « modèles » que Spencer se contenterait, d'après elle, de s'approprier. Le même reproche lui sera d'ailleurs adressé de nouveau, dans le présent travail, sur le terrain plus spécifique de la biologie que cette dernière situe – comme de nombreux autres commentateurs – au cœur de la philosophie synthétique spencérienne (nous le constaterons, V. A. Haines se forge peut-être trop hâtivement l'idée, sur ce point, de la philosophie de Spencer comme synthèse de Lamarck et von Baer).

Sur le plan plus général de la philosophie de la scientificité, Spencer trouverait donc son idéal de la « bonne science » dans le canon de la science hypothético-déductive, qui grandit au rythme où se vérifient ses hypothèses. Or, exista-t-il véritablement semblable canon scientifique ? Notre prochaine partie nous amènera à approfondir l'examen des philosophies de Whewell, d'Herschel et de Mill et, à l'aune de ce dernier, à poser un regard plus méfiant sur la démarche de notre philosophe – une démarche qu'il est nécessaire d'étudier en détail avant de pouvoir la qualifier avec justesse. L'analyse minutieuse des *Principes de sociologie* nous permettra ensuite de sortir de la problématique trop exigüe que s'impose V. A. Haines, pour proposer une hypothèse de lecture renouvelée de la philosophie spencérienne : cette interprétation prendra, dans un certain sens, le contrepied des propos qui courent habituellement à son sujet.

### **Herschel, Whewell, Mill : un modèle scientifique unitaire ?**

Le cadre dans lequel V. A. Haines présente la méthode scientifique défendue par Herschel, Whewell et Mill lui impose, pour des raisons pratiques, de s'en tenir à une approche schématique : voilà qui ouvre inévitablement le champ à la contestation dont il faut pourtant éviter de faire un but *per se*. La critique est toujours possible dans de tels cas de figure ; que la nôtre ne soit donc pas reçue comme le dessein de pointer telle ou telle imprécision chez V. A. Haines, mais plutôt celui de proposer un angle d'analyse distinct de la méthode spencérienne. Commençons par une observation de détail qui nous aidera à approfondir, sur la base des thèses d'Herschel, Whewell et Mill, nos réflexions concernant la méthode scientifique en

---

Spencer de déduire la loi générale de l'évolution des « premiers principes », mais soutient qu'il n'en a pas été ainsi : à l'origine de la formulation de cette loi, il y avait selon elle la théorie de l'évolution organique (donc l'évidence biologique).



général ; c'est ainsi que nous nous préparerons à un réexamen critique et mieux avisé de la méthode suivie par Spencer.

Lorsqu'elle désigne la méthode d'Herschel, Whewell et Mill comme « hypothético-déductive », V. A. Haines commet une imprécision qu'il nous importe d'autant plus de signaler que toute indulgence sur ce point aurait nécessairement l'effet de voiler les symptômes d'hétérodoxie à l'œuvre chez Spencer lui-même. Il serait certes possible d'abonder en son sens et de souligner les points communs des trois auteurs mentionnés. Cependant, une telle bienveillance ne se justifierait que dans certains contextes, étrangers au nôtre. En réalité, afficher simultanément Whewell et Mill comme représentants du modèle « hypothético-déductif » revient à faire abstraction des conflits qui les opposaient, précisément, sur le plan de la méthode. Un tel rapprochement doit d'ailleurs nécessairement surprendre ceux pour qui Mill est affilié non pas à la méthode déductive mais *inductive*, et pour qui ce grand philosophe est avant tout l'ennemi de l'*apriorisme* whewellien. Ron Curtis a récemment rendu compte d'une surprenante tentative de Laura J. Snyder, consistant à tirer la démarche défendue par Whewell du côté de la méthode inductive<sup>847</sup> ; aucun doute possible, le projet inverse, à savoir le rapprochement de Whewell et de Mill sur la base d'une lecture hypothético-déductive de la méthode millienne, devrait inspirer semblable méfiance.

Assurément, dès lors que se dissipent les approches simplificatrices, la distinction entre méthodes hypothético-déductive et inductive perd pour beaucoup de sa clarté. Dès qu'on approfondit leurs premières caractérisations, et notamment lorsqu'on considère les procédés concrets de la recherche, la complexification s'annonce immédiate. Revenir ainsi sur le conflit méthodologique qui opposait Whewell et Mill (dont V. A. Haines prend le parti de faire abstraction) nous paraît d'autant plus impérieux que Spencer lui-même nous y invite, en tant qu'il se réclame explicitement de l'induction.

Qui cherche à distinguer entre les deux approches se voit le plus souvent renvoyé à l'observation des premiers pas du chercheur qui entend se saisir de son objet. En un mot, alors que la méthode hypothético-déductive suppose que le point de départ du chercheur soit une hypothèse (une prémisse *fondamentale* parce que *première*), la méthode inductive l'invite quant à elle à recenser les données, ce qui veut dire observer – avant toute autre chose – les faits. Rien de plus clair. Or, l'évidence de ce contraste tend à pâlir dès lors que l'on quète les origines respectives des hypothèses et des données. C'est avec raison que V. A. Haines rappelle l'accord

---

<sup>847</sup> Ron Curtis, « Whewell's Philosophy under Dispute », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 39, n. 3, 2009, p. 495–506. Cet article se réfère à Laura J. Snyder, *Reforming Philosophy: A Victorian Debate on Science and Society*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2006. La même position est défendue dans Laura J. Snyder, « William Whewell », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], entrée revue et corrigée en 2012, accessible à partir de: <<http://plato.stanford.edu/entries/whewell/>> (consulté le 2 février 2015).

d'Herschel, Whewell et Mill à propos de la valeur scientifique exemplaire de l'astronomie newtonienne ; mais ce commun paradigme ne les empêchait pas de s'opposer autour de la façon convenable dont décrire le mode effectif de procéder de l'astronome (à l'appui de l'exemple historique de Johannes Kepler).

Il n'est peut-être pas anodin, de la part de V. A. Haines, de caractériser en termes généraux la méthode de recherche scientifique qui serait de rigueur tant pour Herschel et Whewell que pour Mill. Voici les propos qu'elle rapporte de John Herschel :

[T]oute philosophie naturelle consiste [d'une part] en des séries de généralisations inductives développées à partir de ce qui est particulier et constaté de manière la plus circonstancielle, généralisation inductives *qui sont élevées aux lois universelles*, ou axiomes, contenant dans leurs affirmations tous les degrés subordonnés de généralité, et [d'autre part] en des séries correspondantes du raisonnement renversé, c'est-à-dire allant du général au particulier, qui permet de suivre ces mêmes axiomes jusqu'à leurs plus lointaines conséquences et d'en déduire toutes les propositions particulières, celles dont la considération immédiate nous avait conduit à la découverte desdits axiomes aussi bien que celles dont nous n'avions aucune connaissance préalable<sup>848</sup>.

En réalité, la différence entre méthodes hypothético-déductive et inductive tient moins au nombre d'étapes par lesquelles le chercheur, en quête de sa découverte, est censé passer, qu'à l'identification, au sein de sa démarche, du moment à partir duquel il réalise ses gestes avec certitude et contrôle. Autrement dit, ces deux méthodes s'arrogent chacune une infailibilité propre, dont la « logique » se porterait garante : là où Whewell se contente de l'intuition, Mill propose une *logique* inductive. C'est ainsi que le poids du passage ci-dessus cité retombe tout entier sur le « et qui sont élevées aux lois universelles » (les termes que nous avons soulignés) : l'enjeu majeur consiste en la façon dont nous parvenons aux formulations de telles lois.

Le fait qu'Herschel évoque des *généralisations inductives* ne devrait pas être non plus pour nous étonner. Ron Curtis rappelle qu'à l'époque dont nous parlons, tous les participants aux débats concernant la méthode scientifique, partisans de la méthode déductive inclus, en appelaient à la méthode *inductive*<sup>849</sup>. La séparation effective entre les deux camps procédait de la conception concrète du processus de l'induction, c'est-à-dire de sa réalisation pratique. Ainsi, R. Curtis accuse L. J. Snyder d'avoir négligé la considérable différence existant entre le fait d'« arriver à une hypothèse » (*arrive at a hypothesis*) et celui d'« inférer une hypothèse » (*inference to a hypothesis*), omission source selon lui d'un jugement incorrect. À force de

---

<sup>848</sup> J. Herschel cité in Valerie A. Haines, « Spencer's Theory of Science », p. 13 (c'est nous qui soulignons) : « [T]he whole of natural philosophy consists entirely of a series of inductive generalizations, commencing with the most circumstantially stated particulars, and carried up to universal laws, or axioms, which comprehend in their statements every subordinate degree of generality, and of a corresponding series of inverted reasoning from generals to particulars, by which these axioms are traced back into their remotest consequences, and all particular propositions deduced from them; as well those by whose immediate consideration we rose to their discovery, as those of which we had no previous knowledge. »

<sup>849</sup> Cf. Ron Curtis, « Whewell's Philosophy under Dispute », p. 498.

considérer comme inductive toute démarche dont le point de départ se trouve dans des données et qui s'achemine selon un procédé rationnel vers la formulation d'hypothèses, L. Snyder en serait venue à assimiler Whewell à un inductiviste, assertion erronée selon R. Curtis<sup>850</sup>.

Qu'est-ce, au fond, que l'induction ? La question se trouve au cœur du *System of Logic* de Mill et l'opposera à Whewell, précisément, accusé d'un usage impropre du terme :

La partie de nos recherches que nous allons maintenant aborder peut être considérée comme la principale, d'abord parce qu'elle est plus compliquée que les autres, et ensuite parce qu'elle se rapporte à un procédé qui, comme on l'a vu dans le livre précédent, constitue essentiellement l'investigation de la nature. On a vu que toute Inférence et, conséquemment, toute Preuve et toute découverte de vérités non évidentes de soi consistent en inductions et en interprétations d'inductions ; que toute notre connaissance non intuitive provient exclusivement de cette source. En conséquence, la question de la nature de l'induction et des conditions qui la rendent légitime est incontestablement la question fondamentale de la logique, celle qui embrasse toutes les autres. Cependant les logiciens de profession l'ont presque complètement passée sous silence<sup>851</sup>.

Essentielle dans le processus de la connaissance, l'induction s'inscrit toutefois chez Mill dans un procédé de recherche plus large, la « Méthode déductive » ; cette dernière se verra aussi appeler « inductive-déductive » afin que soit signalé le rigorisme prescrit à l'induction qui constitue sa première étape. Dans cette démarche, l'identification des lois causales est suivie d'une étape du « raisonnement » (*raciotination*) au cours de laquelle sont « calculés » les effets des lois ainsi acquises, tout aussi bien que ceux de leurs combinaisons, dans le but de soumettre en fin de compte les résultats ainsi obtenus à l'épreuve de la vérification (*verification*) ; ils sont alors comparés avec le phénomène observé<sup>852</sup>.

Mill présente sa position comme étant délibérément empiriste. Bien que le statut de l'hypothèse ne soit pas clairement fixé dans sa pensée (dans la mesure où la collecte des données ne semble guère pouvoir se passer d'une hypothèse préalable, même inconsciente, celle-ci précéderait l'induction), Mill soutiendra contre Whewell qu'au sein du mouvement inductif, cette dernière doit être formée selon un procédé d'inférence rigoureux, c'est-à-dire *contrôlé*.

---

<sup>850</sup> Cf. *ibid.*, p. 502–503.

<sup>851</sup> John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive, exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, tome premier (Livres I–III), traduit de la sixième édition anglaise par Louis Peisse, Liège – Bruxelles, Pierre Mardage éditeur, 1988 (selon l'édition de 1866), Livre III, chapitre premier, § 1, p. 318.

<sup>852</sup> « According to the foregoing remarks, hypotheses are invented to enable the Deductive Method to be earlier applied to phenomena. But in order to discover the cause of any phenomenon by the Deductive Method, the process must consist of three parts; induction, ratiocination, and verification. Induction, (the place of which, however, may be supplied by a prior deduction,) to ascertain the laws of the causes; ratiocination, to compute from those laws, how the causes will operate in the particular combination known to exist in the case in hand; verification, by comparing this calculated effect with the actual phenomenon. No one of these three parts of the process can be dispensed with. » (John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. VII, edited by J. M. Robson, introduced by R. F. McRae, Indianapolis, Liberty Fund, 2006, Book III, ch. xiv, § 4, p. 491; ce chapitre est omis dans la traduction française de l'ouvrage)

Geoffrey Scarre souligne quant à lui l’ambivalence de la relation qu’entretenait Mill avec Whewell, longtemps professeur de philosophie morale à Cambridge<sup>853</sup>. Bien que leur intérêt commun pour la philosophie des sciences ait été susceptible de rapprocher les deux hommes, Mill aurait perçu Whewell comme un partisan de la « façon allemande, c’est-à-dire aprioriste d’approcher la connaissance humaine et la capacité de l’homme de connaître<sup>854</sup> ». Par son penchant kantien, ce dernier se serait écarté de la tradition empiriste dont Mill se réclamait, « qui relie toute connaissance à l’expérience<sup>855</sup> ». De ce fait, la conviction ancrée en Whewell selon laquelle toute connaissance (la connaissance scientifique incluse) s’appuie en dernière analyse sur des *idées* fondamentales (du temps, de l’espace, de la force, de la causalité) établies par l’esprit humain, c’est-à-dire sur des idées qui n’ont pas été et ne peuvent pas être tirées de l’expérience qu’elles conditionnent, était inacceptable aux yeux de Mill. Tout aussi inacceptable, au demeurant, que l’assimilation du choix de l’hypothèse à un « pari » (*guessing*), qui entrerait nécessairement selon Whewell dans le procédé « énigmatique » de l’induction<sup>856</sup>.

Faut-il lire ces désaccords entre les deux penseurs comme l’expression d’une différence de conception de la *philosophie* des sciences, *prescriptive* chez Mill, *descriptive* chez Whewell ? C’est effectivement ce que suggère R. Harré :

La philosophie de Whewell nous présente une épistémologie, une métaphysique et une logique réalistes, et cela dans un contraste net avec la philosophie des sciences de J. S. Mill (...) [Ce dernier] se saisit de la logique telle qu’il la trouve et construit une philosophie de la science comme elle devrait être, sans se soucier du fait qu’il s’agirait peut-être seulement d’une logique du possible. Whewell s’adresse aux méthodes de la science comme aux données, c’est d’elles-mêmes qu’il essaie d’abstraire leur fondement<sup>857</sup>.

<sup>853</sup> Geoffrey Scarre, « Mill on induction and scientific method », in J. Skorupski (dir.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 115.

<sup>854</sup> Mill cité par Scarre, « Mill on induction and scientific method », p. 115.

<sup>855</sup> Mill cité par Scarre, *ibid.*

<sup>856</sup> Cf. Ron Curtis, « Whewell’s Philosophy under Dispute », p. 500–501. Mill ne refuse pas complètement l’idée selon laquelle l’homme des sciences aurait recours à son intuition. Il donne en cela raison à Whewell, qui invoque l’« estimation savante » pour expliquer le choix auquel procède le chercheur d’une certaine conception totalisante des faits qu’il s’agit de « saisir » de façon unifiée (par exemple lorsque Kepler choisit l’ellipse pour rassembler les observations disponibles dans une seule formule) : « L’expérience de tous les penseurs attestera, je crois, que l’opération est un tâtonnement ; qu’elle consiste en une suite de conjectures, dont grand nombre sont rejetées, jusqu’à ce qu’il s’en présente enfin une bonne à choisir. Nous savons par Kepler lui-même qu’avant de tomber sur l’idée d’une ellipse, il essaya dix-neuf autres lignes imaginaires qu’il fut obligé de rejeter successivement, trouvant qu’elles ne s’accordaient pas avec les observations. » (John Stuart Mill, *Système de logique*, Livre III, ch. ii, § 4, p. 336) Le problème, pour Mill, c’est qu’une telle « conception totalisante des faits » ne peut être assimilée que par erreur à l’induction proprement dite.

<sup>857</sup> R. Harré cité par J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer, the Evolution of a Sociologist*, London, Heinemann, 1971, p. 115 : « [Whewell’s] philosophy gives us a realistic epistemology, metaphysics and logic, in the sharpest possible contrast to the philosophy of science of J. S. Mill (...) [He] takes logic as he finds it, and then constructs a philosophy of how science ought to be, were this the only logic possible. Whewell takes the methods of science as his datum, and tries to extract from them their rationale. »

Sur le plan de la philosophie des sciences, on reprochera ainsi à Mill, fervent admirateur de Comte et critique de l'apriorisme whewellien, d'entretenir un rapport somme toute théorique à la réalité.

Se dégagent ainsi à la fois une curieuse évaluation de la position de Mill et une image fort hétéroclite de la norme scientifique qu'il a contribué à établir, sans s'épargner résistances et querelles. Nous ne tenons toutefois pas à approfondir leur analyse. Rappeler ce débat qui opposa Whewell et Mill ne visait en effet en aucun cas à en remonter à une Valerie A. Haines plus au fait que nous sur ce point, et c'est dans un but unique que ces précisions ont été apportées : préparer le terrain à une lecture critique plus efficace de la philosophie de Spencer. Car, s'il peut être pratique en d'autres contextes de renvoyer Whewell et Mill dos-à-dos (lorsqu'il s'agit, par exemple, de mettre l'accent sur leurs conceptions de la preuve scientifique comme vérification d'hypothèses), accepter une présentation trop conciliatrice de leurs modèles méthodologiques respectifs nous priverait de repères utiles, ceux-là même qui orienteront notre attention au cours de l'examen réservé à la démarche spencérienne. Par ailleurs nous procéderons ainsi en dépit du fait que de telles discussions n'incommodèrent guère Spencer. Dans un petit texte intitulé « An Element in Method » (1897, première version inédite 1855), ce dernier explique ainsi que la méthode scientifique moderne se dégage à mesure de la prise de conscience des démarches épistémiques naturelles (il désigne Bacon comme celui qui a su transformer cette expérience en méthode). De là le jugement qu'il porte sur Mill et son *Système de logique* qui, d'après lui, organisent utilement ces démarches au fond naturelles, donc connues à tous :

N'est-il pas alors manifeste que – du point de vue du respect des origines mais aussi de celui de l'applicabilité – il n'y a pas d'autre méthode possible que celle qui consiste en un usage habituel et ordonné des procédures que l'intellect poursuit spontanément, quoique par intermittence, incomplètement et inconsciemment<sup>858</sup> ?

Voyons par quel respect Spencer honore cette spontanéité de l'esprit qui en appelle moins aux philosophes pour être connaissant que pour devenir méthodique.

---

<sup>858</sup> Herbert Spencer, « An Element in Method », in *Various Fragments. The Works of Herbert Spencer*, vol. XVIII, Osnabrück, Otto Zeller, 1966, p. 9 : « [It] is not then obvious that, both in respect of origin and applicability, no method is possible but such as consists of an orderly and habitual use of the procedures which the intellect spontaneously pursues, but pursues fitfully, incompletely, and unconsciously? »

## La sociologie de Spencer: ses « données », ses « inductions »

Le plan du *Système de philosophie synthétique* pourrait inciter à croire à l'élaboration progressive, guidée selon une méthode inductive-déductive, de ce dernier. Pour chaque domaine scientifique étudié par l'auteur, un premier chapitre est consacré aux « données » de la discipline concernée (*The Data of Biology*, *The Data of Psychology*, *The Data of Sociology*, *The Data of Ethics*), un second aux « inductions » de cette même discipline (*The Inductions of Biology*, *The Inductions of Psychology*, *The Inductions of Sociology*, *The Inductions of Ethics*), pour aboutir ensuite à des études particulières dévolues aux phénomènes constitutifs de l'objet propre à la discipline en question (pour ce qui est de la sociologie, par exemple, les six parties sont respectivement consacrées aux « relations domestiques », « institutions cérémonielles », « institutions politiques », « institutions ecclésiastiques », « institutions professionnelles » et « institutions industrielles »)<sup>859</sup>.

C'est donc une image presque parfaite de la démarche inductive-déductive qui se dégage de la table des matières du *Système*. L'ouvrage aspirerait d'ailleurs dans son ensemble à devenir l'expression suprême de la science déductive : Spencer n'emploie-t-il pas les sciences particulières qu'embrasse ce dernier en tant que terrains de vérification des hypothèses (et avant tout de celle de l'évolution) énoncées dans les *Premiers principes* (ouvrage publié en 1862 et intégré au *Système* en tant que premier volume) ? Bref, se fier à cet aperçu sommaire de l'organisation du *Système de philosophie synthétique* conduirait à discerner sans grande peine, chez Spencer, deux niveaux méthodologiques : sur un plan supérieur, correspondant à la logique d'ensemble de son entreprise, sa méthode serait hypothético-déductive (les hypothèses stipulées *a priori* seraient vérifiées au sein de plusieurs régions ontologiques, où leurs expressions empiriques pourraient être identifiées) ; sur le plan des sciences particulières, ensuite, la méthode serait inductive-déductive, sachant que lesdites « inductions » seraient tirées des « données » enregistrées pour être ensuite vérifiées sur le plan empirique approprié.

Or il n'en est rien. Le caractère problématique que revêt une telle vue d'ensemble – générale et distante – apparaît clairement dès que l'on tourne la page de la table des matières. En effet, les « données » de Spencer équivalent aussi peu aux faits directement saisis en début de recherche que ses « inductions » peinent à s'accorder avec l'idée que nous pouvions nous en

---

<sup>859</sup> Les dix tomes du *Système de philosophie synthétique* (les volumes dédiés aux sciences particulières sont précédés par les *Premiers principes*) ont été résumés par Howard F. Collins sous la forme compacte d'un seul ouvrage (validé par Spencer) paru sous le titre suivant : *Résumé de la philosophie de Herbert Spencer*. La traduction française de cet ouvrage (par Henry de Varigny) a été disponible chez Félix Alcan dès 1891. Les parties VII (« Institutions professionnelles ») et VIII (« Institutions industrielles ») des *Principes de sociologie* sont omises dans l'édition Collins.

faire après avoir résumé, dans la partie précédente, les discussions opposant Whewell et Mill. On est en droit de présumer que la méthode effectivement suivie par les recherches spencériennes ne se reflète que fort imparfaitement dans l'organisation des textes, trop exemplaire pour être franche.

Avant de tourner notre attention vers la sociologie, arrêtons-nous très rapidement sur l'organisation des *Principes de biologie* (1864, 1867)<sup>860</sup>. À l'aune de ce texte se dégage, en effet, une première idée de ce que le terme de « données » signifie pour Spencer, qui ne l'emploie manifestement pas comme synonyme d'« observations ». On le constate, les « données » biologiques correspondent chez notre auteur aux unités de construction des organismes vivants (l'oxygène, l'hydrogène, l'azote et le carbone notamment) et aux forces auxquelles sont exposés ces derniers (et auxquelles cette matière première réagit). Ce n'est donc pas ici sur un mode phénoménologique qu'un premier contact avec la vie se serait instauré : Spencer étudie d'abord le vivant du point de vue de ses constituants isolés et de leurs assemblages (à la description des quatre éléments fondamentaux tout juste mentionnés fait suite celle de leurs combinaisons bivalentes, trivalentes et quadrivalentes). L'appel aux hypothèses formulées dans les *Premiers principes* – mobilisées à propos des conséquences de la composition des organismes vivants – ne représente ainsi qu'une évidence additionnelle : en évoquant les « données », Spencer ne s'engage pas en effet à un empirisme exclusif.

Une dizaine d'années plus tard, l'auteur emploie cette même perspective décompositionnelle en sociologie, peut-être plus visiblement encore aux dépens des données empiriquement constatées. Les phénomènes sociaux sont dits résulter des combinaisons de *facteurs internes* et *externes* :

Rudimentaire ou avancée, toute société présente des phénomènes qu'on peut rapporter aux caractères des unités qui la composent et aux conditions sous lesquelles elles existent<sup>861</sup>.

L'« unité sociale » – l'individu – sera ainsi étudiée selon ses caractéristiques physiques, émotionnelles et intellectuelles (« facteurs internes »), qu'il conviendra ensuite de combiner aux « facteurs externes » de son existence – le climat, la terre, la flore, la faune, etc. Nous reviendrons tout à l'heure sur ces descriptions dont, faute d'avoir au préalable tracé un cadre dans lequel elles trouveraient leur sens, le détail pourrait facilement égarer.

À la différence des propriétés des éléments chimiques existant à la base de tout organisme vivant, celles qui sont internes à l'homme ne sont pas permanentes. Tout aussi

---

<sup>860</sup> Herbert Spencer, *Principes de biologie*, traduit de l'anglais par M. E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1877 (vol. I) et 1878 (vol. II).

<sup>861</sup> Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, tome I, traduit de l'anglais par E. Cazelles, Paris, Félix Alcan, 1896 (6e édition), § 6, p. 14 (ouvrage désormais cité *Principes de sociologie*, t. I).

inconstant est son environnement dans la mesure où s'ajoute au milieu physique de l'homme son milieu social, qu'il construit progressivement. La distinction entre facteurs internes et externes gagne ainsi, estime Spencer, à être combinée à celle qui sépare les facteurs *originaux* (*original*) et les facteurs *secondaires* ou *dérivés* (*secondary, derived*). Ces derniers trouvent leur origine dans l'évolution déjà engagée :

Reconnaissant le principe fondamental que les phénomènes sociaux dépendent en partie de la nature des individus et en partie des forces qui les affectent, nous voyons que ces deux systèmes de facteurs foncièrement distincts, *et point de départ des changements sociaux*, se mêlent progressivement avec d'autres systèmes à mesure que les changements sociaux progressent<sup>862</sup>.

Voilà ce qui justifie, *sans pour autant l'expliquer*, la place – la place toute entière, en réalité – qu'occupe l'homme dit « original » ou, plus souvent, « primitif » (à entendre également dans le sens de la plus petite unité sociale) par Spencer, dans la première partie des *Principes de sociologie* consacrée aux « données sociologiques ». C'est là que notre auteur croit tenir des « données primaires communes aux phénomènes sociaux en général<sup>863</sup> ».

Le fait que lesdites « données sociologiques » soient tout sauf immédiatement données ne sera peut-être pas pour nous surprendre. Faute de détenir une connaissance exacte du passé, l'homme primitif sera *reconstruit théoriquement*. Difficile à vrai dire, à ce moment précis, de ne pas songer aux procédés associés précédemment à la démarche analytique de Hobbes et de Rousseau : l'homme dont Spencer nous livre le portrait est un contemporain « dépouillé » de ses qualités progressivement accumulées, des transformations provoquées par son action, par son environnement et par la société, sa propre œuvre. L'homme primitif est un homme « dé-civilisé » :

(...) nous n'avons qu'à imaginer que nous sommes dépouillés de notre civilisation, à supposer que nos facultés ont baissé, que notre savoir s'est perdu, que notre langage est vague, que nous n'avons ni doute ni critique, pour comprendre que l'homme primitif ne peut manquer de concevoir comme réels les personnages des rêves qui n'ont pour nous qu'une existence idéale<sup>864</sup>.

L'excentricité apparente de l'homme primitif, la méprise qu'il commet à propos du statut des rêves, par exemple, ne suffit pas à faire de lui un véritable étranger. Il n'est pas différent de nous, les modernes, si ce n'est qu'il est dépourvu de tout ce que lui insufflera le processus de l'évolution.

Or, en quoi sa nature nous est-elle « donnée » ? En quel sens peut-on dire de lui – lui, qui ne se laisse entrevoir qu'au moyen d'une observation théorique – qu'il est *commun* aux

---

<sup>862</sup> *Ibid.*, § 13, p. 21 (c'est nous qui soulignons).

<sup>863</sup> *Ibid.*, § 13, p. 22.

<sup>864</sup> *Ibid.*, § 71, p. 200.



phénomènes sociaux en général ? Dira-t-on de l'homme primitif qu'il est l'oxygène, l'hydrogène, l'azote ou le carbone de la vie sociale ? Nous en arrivons ainsi à la célèbre analogie qu'établit Spencer entre le corps organique et la société, analogie proposée et développée dans la deuxième partie des *Principes de sociologie*, intitulée « Inductions de la sociologie ». Cette dernière ne mérite pas moins notre attention que celle qui la précède.

En effet, tout comme les « données » sociologiques, les « inductions » de la sociologie font montre d'un certain mystère. Et pourtant, on affirmerait sans grande exagération que tout ce qui, aujourd'hui encore, persiste de Spencer dans la mémoire collective des sociologues, provient de cette seconde partie des *Principes de sociologie*, composée des « inductions » aussi suggestives que peu contrôlées. Sur cent cinquante pages, Spencer expose sa théorie organiciste de la société (chapitres II à IX) et propose une typologie sociale (ch. X), complétée par une réflexion sur les « métamorphoses sociales » (ch. XI), réflexion solidement associée à son nom pour la postérité. Mais comment les « inductions » de Spencer sont-elles fondées, quelle assurance tirent-elles des « données » si péniblement réunies ?

Entrer dans le détail des « Inductions de la sociologie » nous mènerait à répéter ce qui est ordinairement connu. Le fait qu'il n'en aille ainsi que sous une forme schématisée, voilà qui est attribuable non seulement à la pertinence depuis longtemps contestée de la sociologie spencérienne en général<sup>865</sup>, mais aussi, vraisemblablement, à la spécificité de ce texte entièrement envoûté par la force de l'analogie. Limitons-nous donc au nécessaire ; nous espérons que le caractère quelque peu scolaire de notre résumé nous sera en définitive pardonné dans la mesure où la suite de notre propos vise à mettre à jour le sincère intérêt que nous portons au *fonctionnement* de la sociologie spencérienne. En réalité, quêtant la logique de cette dernière, nous aboutirons à la conclusion qu'à la doctrine organiciste de Spencer ne revient qu'une place mineure.

C'est à l'aune d'un certain nombre de ressemblances que notre auteur justifie la comparaison de la société à un organisme vivant (le corps humain étant ici privilégié pour des raisons épistémiques). À l'image d'un organisme biologique, la société se dessine sous sa plume comme un être vivant, grandissant, intérieurement différencié et en processus constant de différenciation compte tenu de son obéissance à la loi de von Baer, qui associe l'évolution au passage de l'homogène à l'hétérogène. Loin d'être assimilable à une désintégration – et cela qu'il s'agisse de la société militaire comme d'ailleurs de la société industrielle, catégories amplement abordées plus tard –, la différenciation sociale correspond à un accroissement de

---

<sup>865</sup> « Ainsi, dès avant sa mort, il est clair que Spencer n'exerce plus d'influence en France. Les philosophes le rejettent dans sa généralité, les psychologues ne le défendent plus et les sociologues le réfutent dans les faits. De tous côtés on sent bien qu'un moment est terminé, qu'une dynamique est épuisée. » (Daniel Becquemont, Laurent Mucchielli, *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, p. 324)

complexité tout à fait souhaitable, similaire donc à celle que connaissent les organismes vivants au cours de leur évolution. Un autre point de ressemblance marquant : les parties de la société – que Spencer désignera volontiers comme ses « organes », parmi lesquels l'organe alimentaire (l'industrie), l'organe distributeur (les réseaux des transports) et l'organe régulateur (l'armée, le gouvernement) sont les plus importants – se trouvent dans des relations d'interdépendance qui, comme dans un organisme vivant, sous-tendent l'unité du tout en perpétuel mouvement d'adaptation à ses conditions extérieures. Enfin, dans les deux cas de figure, celui de l'organisme vivant et celui de la société, on constate que la vie de l'ensemble (de la totalité) peut perdurer en dépit de la mort éventuelle de certaines de ses parties constitutives : la mort de l'une d'entre elles ne met pas nécessairement en péril la vie de la totalité (et inversement, la mort de la totalité n'implique pas nécessairement celle de ses parties). Cette règle s'observe non seulement au niveau de la société dans son ensemble, considérée par rapport à ses parties constitutives supérieures, mais également au niveau de ces dernières (corps administratifs, corporations ecclésiastiques, etc., jusqu'à toutes sortes d'associations) considérées relativement aux individus concrets :

C'est ainsi que les choses se passent pour la société et ses unités. L'intégrité du tout et celle de chaque grande fraction se conserve longtemps, en dépit de la mort des citoyens qui les composent. (...) Partout nous retrouvons ce caractère. Les corps gouvernants, généraux et locaux, les corporations ecclésiastiques, les armées, les institutions de tous les ordres, même les corporations, les cercles, les associations philanthropiques, etc., nous montrent la durée de la vie sociale continuant au-delà de celle des personnes qui les composent. Ce n'est pas tout. La même loi s'applique aux parties qui composent la société : leur durée se trouve dépassée par celle de la société en général. (...) De là vient qu'il y a dans l'organisme social, comme dans l'organisme individuel, une vie de l'ensemble qui ne ressemble point à celle des unités, encore qu'elle en soit le produit<sup>866</sup>.

Cependant, la comparaison entre société et organisme ne révèle pas uniquement des ressemblances. Loin d'éluder ce point, Spencer constate les différences, voire les « extrêmes dissemblances<sup>867</sup> », qui les séparent. Les éléments constitutifs de la société sont notamment bien plus éparpillés dans l'espace occupé par la société que les éléments du corps vivant, dont on remarque facilement la parfaite contiguïté : la dépendance des individus à l'égard de la société qu'ils forment est moindre que la dépendance des cellules, par exemple, à l'égard du corps vivant dans son entier. Spencer contourne toutefois l'objection :

On peut dire ensuite que l'organisme social, bien compris, est bien moins discontinu qu'il ne le paraît. On peut soutenir que si, dans l'organisme individuel, nous comprenons, à côté des parties douées de la plénitude de la vie, les parties moins vivantes et les parties non vivantes qui concourent à l'accomplissement total des fonctions, nous devons aussi comprendre dans l'organisme social

<sup>866</sup> Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, tome II, traduit de l'anglais par E. Cazelles et J. Gerschel, Paris, Librairie Germer Baillière, Paris, 1879, § 219, p. 13–14 (ouvrage désormais cité *Principes de sociologie*, t. II).

<sup>867</sup> « Laissons ces points de ressemblance entre l'organisme social et l'organisme individuel, et passons à l'examen des points qui constituent une extrême dissemblance. » (*Ibid.*, § 220, p. 15)

non-seulement les parties les plus vivantes, les êtres humains, qui déterminent plus que toute autre cause les phénomènes sociaux, mais aussi les divers genres d'animaux domestiques, situés plus bas dans l'échelle de la vie, qui, soumis à l'homme, lui prêtent leur secours, et aussi les êtres plus inférieurs encore, les plantes, qui, multipliées par l'homme, lui fournissent les matériaux de son activité et de celle des animaux domestiques<sup>868</sup>.

La proposition – d'ailleurs tout à fait stimulante – d'inclure animaux domestiques et plantes usagères au concept de société, afin de rendre l'organisme social plus dense, a peut-être paru en définitive trop osée à Spencer. Mais si l'auteur, en dernier ressort, opte pour une réponse alternative à l'objection formulée ci-dessus, il n'en présente pas moins en tant qu'option véritable l'idée d'élargir le concept de société. Ne négligeons ni cette preuve d'ouverture d'esprit, ni la force que Spencer était prêt à insuffler à son intuition (organiciste) générale. Bien qu'il ait finalement préféré une autre solution, sa stratégie reste inchangée : l'objection selon laquelle la discontinuité à l'œuvre entre les éléments constitutifs d'une société serait susceptible de révoquer en doute l'analogie organique s'avère non recevable pour notre auteur dans la mesure où ladite dispersion des individus n'est qu'apparente. Le langage – voilà la réponse définitive de Spencer – est ce qui assure le contact entre éléments du corps social qui, pour plus distancés qu'ils soient les uns par rapport aux autres, ne perdent rien de leur contiguïté effective.

La dispersion de la conscience dans la société (dont chaque individu est nécessairement porteur) semble elle aussi ébranler la pertinence de l'image organique – les organismes vivants ne tendent-ils pas au contraire, à mesure de leur évolution, à développer un organe de conscience spécialisé, donc une conscience concentrée et spécifiquement localisée ? Cette objection tombera toutefois elle aussi. Ce qui pourrait constituer un second point de dissemblance entre société et organisme biologique incite en effet Spencer à une discussion en fin de compte désignée comme « digression plutôt que partie de notre sujet<sup>869</sup> ». En fin de compte, il ne subsistera donc rien des « extrêmes dissemblances » entre organisme et société. Spencer reste donc convaincu du bien-fondé de son analogie organique, tout sauf inédite au demeurant. En rechercher les origines (antiques) nous conduirait certes à une digression injustifiable ; souvenons-nous toutefois – compte tenu de notre sujet général et des auteurs que nous avons choisis – du premier paragraphe de *Léviathan*, dans lequel Hobbes compare l'État à un corps humain envisagé comme la plus belle œuvre de la nature :

---

<sup>868</sup> *Ibid.*, § 220, p. 16–17.

<sup>869</sup> *Principes de sociologie*, t. II, § 223, p. 21. Spencer neutralise l'effet perturbateur que cette observation pourrait avoir vis-à-vis de l'analogie organique ; en termes de contenu, elle reste toutefois entière. Spencer en tire la conclusion que, contrairement aux organismes vivants, les organismes sociaux – les sociétés – existent pour servir leurs membres et non pas l'inverse.

Car c'est l'art qui crée ce grand LÉVIATHAN qu'on appelle RÉPUBLIQUE ou ÉTAT (CIVITAS en latin), lequel n'est qu'un homme artificiel, quoique d'une stature et d'une force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et protection duquel il a été conçu ; en lui la *souveraineté* est une *âme* artificielle, puisqu'elle donne la vie et le mouvement à l'ensemble du corps ; les *magistrats* et les autres *fonctionnaires* préposés aux tâches judiciaires et exécutives sont les *articulations* artificielles ; la *récompense* et le *châtiment* qui, attachés au siège de la souveraineté, meuvent chaque articulation et chaque membre en vue de l'accomplissement de sa tâche, sont les *nerfs*, car ceux-ci jouent le même rôle dans le corps naturel ; la *prospérité* et la *richesse* de tous les membres particuliers sont la *force* ; la *sauvegarde du peuple* (*salus populi*), est son *occupation* ; les *conseillers* qui proposent à son attention toutes les choses qu'il lui faut connaître, sont sa *mémoire* ; l'*équité* et les *lois* lui sont une *raison* et une *volonté* artificielles ; la *concorde* est sa *santé*, les *troubles civils* sa *maladie*, et la *guerre civile*, sa *mort*. Enfin les *pactes* et *conventions* par lesquels les parties de ce corps politique ont été à l'origine produites, assemblées et unifiées ressemblent au *Fiat* ou au *Faisons l'homme* que prononça Dieu lors de la création<sup>870</sup>.

Spencer poussera son analogie organiciste, cela est indubitable, plus loin que Hobbes (qui nourrissait, rappelons-le, une conception mécaniste de la vie). L'avait-il aussi mieux préparée ? C'est là que sa démarche surprend : dès le premier abord, le lien entre ses « inductions de la sociologie » et ses « données de la sociologie » apparaît comme particulièrement faible. Dans sa description biologisante de la société, nulle mention n'est faite de l'homme primitif : les « inductions » de Spencer se passeraient-elles des « données » qui les fondent ?

En réalité, sans vraiment clarifier l'utilité théorique des longues descriptions consacrées à l'homme primitif, tout juste résumées et commentées, Spencer fait curieusement comprendre à ses lecteurs, dans le dernier chapitre des « Données de la sociologie », que chercher un lien logique entre les « données » et les « inductions » sociologiques (dont l'examen doit suivre) reviendrait à faire fausse route. Cette conclusion générale des recherches spencériennes menées sur l'homme primitif est d'autant plus frappante qu'elle s'ouvre sur une situation étonnamment similaire à celle qu'avaient déjà décrite, à leur façon, certains contractualistes :

Nous avons expliqué l'*homme primitif physique*, montrant que par sa taille, sa structure, sa force, aussi bien que par son insensibilité et son défaut d'activité, il était mal propre à surmonter les difficultés qui hérissaient la route du progrès. L'examen de l'*homme primitif émotionnel* nous a permis de voir que son imprévoyance et sa nature explosive, mal contenues par ses qualités sociales et par ses sentiments altruistes, le rendaient impropre à la coopération. Enfin, dans le chapitre sur l'*homme primitif intellectuel*, nous avons vu que si son esprit est adapté à ses besoins primitifs par la vivacité et l'activité de ses perceptions, il manque des facultés nécessaires pour faire des progrès dans le savoir<sup>871</sup>.

L'homme primitif n'est pas fait pour la société : il n'est pas encouragé dans son évolution, qui se trouve entravée sur les trois fronts dont Spencer rend compte minutieusement

<sup>870</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, « Introduction », § 1, p. 5–6. Pour notre discussion de cette analogie chez Hobbes, voir plus haut le chapitre « L'analogie comme méthode ? », p. 110–117.

<sup>871</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 209, p. 581–582.

(constitutions physique, émotionnelle et intellectuelle). C'est ainsi que, pour placer l'homme présocial sur la voie du progrès, Spencer doit lui en fournir un *motif* et lui octroyer les *moyens* adaptés pour s'engouffrer dans l'aventure que l'on appellera « histoire ». Par quelle force l'homme primitif se laissera-t-il pousser vers la société ? La solution retenue sera hobbesienne : l'homme primitif *craint* ses semblables et plus encore ses morts.

Cela posé, Spencer passe en revue les différentes « instances régulatrices » (*regulative arrangements*) que la sociologie se devrait de prendre pour objets. Famille, organisation politique, structures ecclésiastes, observances cérémoniales, institutions professionnelles et industrielles – autant d'agences (c'est ainsi qu'elles seront présentées dans les six parties des *Principes de sociologie* qui leur sont consacrées<sup>872</sup>) qui socialisent l'homme primitif, être spontanément solitaire que la peur poussera à l'état social sans qu'il ne sache y vivre pour autant. L'examen de ces institutions socialisatrices et des accomplissements de leur évolution ne pourra toutefois se passer d'un détour. Nous arrivons enfin là à l'origine de nos mystérieuses « inductions de la sociologie » :

Mais, avant d'essayer d'expliquer des phénomènes si compliqués, il faut les étudier afin d'apprendre les relations actuelles [*actual*] de coexistence et de séquence qu'ils soutiennent l'un à l'égard de l'autre. En comparant les sociétés de genre différent et les sociétés à des périodes différentes, nous constaterons quels sont les caractères de grandeur, de structure et de fonction qui se trouvent associés d'ordinaire. En d'autres termes, avant de recourir à la déduction pour interpréter les vérités générales, il faut les établir par l'induction<sup>873</sup>.

La deuxième partie des *Principes de sociologie* marquera ainsi une sorte d'arrêt dans l'apparente linéarité de la démarche spencérienne. Les « Inductions de la sociologie » ne seront pas tirées des « Données » (Partie I) ; elles prépareront – à l'appui de comparaisons entre sociétés de différents types, sujettes à représenter des étapes d'évolution distinctes – les « vérités générales » qu'il s'agira d'« interpréter déductivement » par la suite (parties III–VIII), en mobilisant de nouveau des « données » laissées provisoirement en friche. Comment Spencer fonde-t-il ses comparaisons ? Comment classifie-t-il les différentes sociétés qu'il observe ? Fort curieusement, la lecture des « Inductions de la sociologie » ne nous en apprend rien. Le doute persiste alors : dans les *Principes de sociologie*, le canon de la méthode inductive ne se serait-elle limitée à souffler à Spencer le titre de ses chapitres ?

---

<sup>872</sup> Cf. *Principes de sociologie*, t. II, t. III, t. IV (traduit de l'anglais par M. E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1878), parties III–VI ; pour les deux dernières parties des *Principes de sociologie*, voir Herbert Spencer, *Les institutions professionnelles et industrielles. Fin des Principes de sociologie*, traduit par Henry de Varigny, Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 1898.

<sup>873</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 211, p. 590.

## L'homme primitif

De petite taille, faible, impulsif et habité par des idées erronées, rationnel pourtant, l'homme primitif *craint* ses semblables et ses morts, et cette peur l'encourage à former la société<sup>874</sup>. Spencer décrit l'homme « primitif » sous l'angle de sa constitution physique (chap. V), émotionnelle (chap. VI) et intellectuelle (chap. VII), toujours du point de vue de ce qui le distingue de l'homme contemporain : l'homme primitif a moins de force, moins d'imagination, il est moins créatif. Toutes les qualités susceptibles de représenter un avantage dans la *lutte pour la vie* lui sont ôtées parce qu'elles représentent précisément ce qui tendrait, d'après Spencer, à se renforcer avec le temps.

La description du premier homme souffre cependant d'une grande part d'indétermination. Parce que les conditions de vie sont toujours complexes (le chapitre III consacré aux « facteurs originels externes » en énumère certaines : le type du climat, la rareté ou l'abondance des plantes et des animaux utiles, etc.), il s'avère au premier abord difficile de statuer sur les « vertus » intrinsèques à tel ou tel trait. Ceux-ci sont finalement jugés selon leur expédience dans la *lutte entre les races*, abstraction faite, nous le verrons de plus près, des conditions environnementales (le cas de la taille relative de l'homme primitif, mais aussi celui de niveau de développement de ses membres, constitueront des exemples révélateurs).

Or, comment imaginer de telles luttes interraciales ? Spencer ne l'explique pas, restant tout aussi silencieux à propos des motifs à partir desquels il érige les conflits entre « races » en mécanisme ultime de l'évolution (rappelons que, chez Darwin, la « sélection naturelle » opère sur le plan individuel pour transformer l'espèce pour ainsi dire de l'intérieur). Ce recours au critère de l'avantage comparatif, dans la lutte des races, n'est toutefois pas systématique pour notre auteur qui s'appuie plus généreusement encore sur les données ethnographiques dont il nous faudra expliquer le rôle en détail (voir *infra*).

Les observations anthropologiques jouent un rôle tout aussi important dans les passages consacrés aux qualités émotionnelles de l'homme primitif. S'il s'appuie, afin de les déterminer *a priori*, sur ses *Principes de psychologie*, l'essentiel de ses recherches consistera néanmoins en un travail inductif qui, faute d'évidence univoque, ne suivra pas toujours une voie directe. Le profil psychologique résultant de l'homme primitif sera malgré tout relativement concret : l'homme primitif serait en l'occurrence émotionnellement inconstant et, faute d'émotions représentatives susceptibles de tenir les émotions simples en échec, il céderait

---

<sup>874</sup> « De ces deux groupes de faits résultent deux groupes extrêmement importants de facteurs sociaux. La *crainte des vivants* est le point de départ du gouvernement politique ; la *crainte des morts* est le point de départ du gouvernement religieux. » (*Principes de sociologie*, t. I, § 209, p. 582)

facilement à l'impulsion ; il agirait fréquemment par réflexe primaire. Ces traits de caractère le rendraient incapable de concevoir son avenir et son imprévoyance l'enfermerait dans un présent précaire bien que teinté d'insouciance et de joie. Dépouvé du sens de la propriété (qui ne se développera qu'avec l'agriculture), il se maintiendrait dans une légèreté nullement sujette, d'ailleurs, à l'incommoder.

Son caractère capricieux préparerait mal l'homme primitif au commerce avec ses semblables. Une telle disposition l'inciterait moins en effet à chercher leur compagnie qu'à résister à toute autorité extérieure :

Quand nous prenons un terme moyen entre les faits que nous présentent, d'une part, les hommes les plus inférieurs, qui forment les groupes sociaux les moins étendus, et d'autre part les hommes plus avancés, qui forment des agrégats plus grands, nous nous trouvons autorisés à dire que les hommes primitifs, qui, avant le progrès des arts usuels, vivaient d'une nourriture sauvage, et se dispersaient pour la trouver sur de grandes surfaces et en petits groupes, étaient d'un côté fort peu habitués à la vie des associations, et d'autre part tout à fait habitués à s'abandonner sans frein à leurs désirs, ce qui arrive toujours dans la vie d'isolement. En sorte que, tandis que la force d'attraction était faible, la force de répulsion était grande<sup>875</sup>.

Il arrivait toutefois (notons bien que l'homme primitif est pour Spencer un homme d'antan) que les conditions locales contrecarrent cette tendance à la dispersion et que la socialité se développe. L'amour de l'approbation aurait lui aussi contribué à faire sortir l'homme primitif d'une solitude qu'il aurait abandonnée à force de se subordonner à l'opinion de la tribu, et finalement à sa règle. La vie en société n'aurait pas pour autant contribué à adoucir son caractère. Spencer s'arrête assez longuement sur les sentiments altruistes nourris par l'homme primitif, pour en mesurer laborieusement l'importance à l'aune d'une information anthropologique équivoque. Comme nous le verrons plus tard avec plus de détail, c'est sur la base du traitement réservé aux femmes au sein des peuples sauvages que le sociologue conclut ainsi : sans être littéralement malveillant, l'homme primitif n'était pas particulièrement aimable.

L'étude de l'homme primitif envisagée d'un point de vue intellectuel (ch. VII) complète enfin ce portrait de l'homme naturel, tout en faisant office de transition vers des développements passablement détaillés concernant ses *idées* (celles de l'animé et de l'inanimé, de la mort, de la vie posthume, de l'âme, etc.) et *pratiques religieuses*. D'abord déduites des résultats obtenus dans les *Principes de psychologie*, les qualités intellectuelles de l'homme primitif sont ensuite comparées aux faits rapportés par les voyageurs que Spencer cite abondamment. On constate cependant que la psychologie de l'homme primitif est elle aussi présentée sur un mode négatif : une par une, les compétences cognitives de l'homme tel que

---

<sup>875</sup> *Ibid.*, § 35, p. 93.

nous le connaissons lui sont soustraites. L'une des premières à l'être est sa capacité à concevoir des faits généraux, compétence qui suppose non seulement l'art de saisir des ressemblances entre des objets hétérogènes, mais aussi une représentativité développée et une certaine relation à l'environnement à l'égard duquel l'homme primitif ne parvient pas à prendre de la distance. Trop près du petit monde qui constitue son univers, ce dernier ne s'aviserait que de causalités si ce n'est immédiates (c'est-à-dire une succession d'événements) du moins resserrées : son incapacité à pressentir les résultats éloignés des actions présentes le prive d'ailleurs de toute prévoyance. En outre, l'étroitesse de son champ d'expérience « protège » ses croyances qui, mises à l'épreuve, perdraient de leur rigidité ; le faible taux de variation qu'il expérimente le maintient dans un étrange respect de l'individualité et le « soustrait » à la nécessité de concevoir des idées abstraites (Spencer souligne à cet égard le fait que, par conséquent, l'idée de *propriété* et de *cause* lui font défaut). En un mot, l'homme primitif vit au centre d'une « multiformité » : « Il n'y a pas deux endroits qui se ressembleraient, ni deux hommes, deux arbres, rivières, pierres, jours, orages, querelles. »<sup>876</sup> En effet, il n'y a pas de *ressemblance* sans *mesure* ; or, l'homme primitif ne mesure pas. L'idée de *loi* tout comme celle de *vérité* se trouvent ainsi hors de sa portée ; il ne peut être ni critique, ni sceptique. Son esprit est avant tout réceptif : « Dans la mesure où le développement mental est bas, l'esprit seulement reçoit et répète ; il ne peut pas initier, il est dépourvu d'originalité. »<sup>877</sup>

Les observations anthropologiques confirment, ainsi que le montre Spencer, tout ce qu'on a ainsi pu déduire *a priori*. Elles nous permettent aussi d'expliquer – remarquons que la même question avait déjà été effleurée à propos de la constitution physique et émotionnelle de l'homme primitif – pourquoi il quitte sa condition avec tant de peine :

Ce précoce arrêt de développement, ce changement qui transforme une réceptivité active tant qu'il n'y a que des idées simples à recevoir, en une réceptivité lente dès qu'il faut recevoir des idées un peu générales, suppose en même temps un caractère intellectuel inférieur et un obstacle considérable au progrès intellectuel, puisqu'il s'oppose aux modifications que de nouvelles expériences apporteraient à la plupart des idées. Quand nous lisons dans les voyageurs que l'Africain de l'est « unit l'incapacité de l'enfance à l'inflexibilité de l'âge, » quand nous voyons affirmer que chez les Australiens « la vigueur mentale semble décliner après l'âge de vingt ans, et paraît à peu près éteinte à l'âge de quarante », nous ne saurions manquer de voir la force de l'obstacle que cet arrêt de l'évolution mentale oppose au progrès, alors que le progrès est le plus nécessaire<sup>878</sup>.

Si le progrès de l'homme primitif est lent, il n'en reste pas pour autant moins continu. Dans les chapitres consacrés aux *idées* de l'homme primitif, Spencer se démène visiblement pour

<sup>876</sup> *Principles of Sociology*, § 37 : « No two places are alike, no two men, no two trees, rivers, stones, days, storms, quarrels. »

<sup>877</sup> *Ibid.* : « In proportion as the mental development is low, the mind merely receives and repeats – cannot initiate, has no originality. »

<sup>878</sup> *Ibid.*, § 48, p. 133.



convaincre ses lecteurs de sa rationalité innée, que l'on aurait tort de lui refuser au prétexte de ses convictions et croyances insolites. « Nous devons partir du postulat que les idées primitives sont naturelles, et, dans les conditions où elles se produisent, rationnelles. »<sup>879</sup> De même que l'esprit civilisé, l'esprit primitif est d'abord classificatoire. Bien évidemment, les classifications qu'établit l'homme primitif sont simples, vagues et souvent incohérentes. Mais il ne s'agit là que des conséquences naturelles de ses facultés intellectuelles sous-développées, qui s'exercent dans des conditions spécifiques. En réalité, s'appuyant sur les données qu'il trouve à sa disposition, l'homme primitif réalise des inférences tout à fait raisonnables. Sa croyance à l'existence d'un monde caché, au-delà du monde vécu ordinaire dans lequel il détiendrait une sorte d'existence seconde et pour ainsi dire parallèle, est ainsi présentée comme rationnelle et abondamment confirmée par l'expérience (celle du rêve, du somnambulisme, de la syncope, de l'extase, etc.). C'est même *nécessairement* que de telles idées auraient précédé celles qui sont les nôtres aujourd'hui<sup>880</sup>.

Spencer consacre trois cent cinquante pages du premier volume des *Principes de sociologie* à explorer cet imaginaire primitif, dont nous ne rapporterons pas davantage de détails. En résumé, deux observations nous semblent toutefois mériter une attention particulière : qu'il s'agisse des idées de l'homme primitif touchant à la mort, la résurrection, la vie posthume ou les êtres surnaturels, et que la tâche soit celle de déterminer son culte ou ses coutumes religieuses, c'est toujours sur la base du constat de continuité reliant l'esprit de l'homme primitif à celui de l'homme civilisé que Spencer avance dans ses reconstructions. Soulignons une fois encore que l'homme primitif apparaît à ses yeux aussi rationnel que l'homme civilisé. Et s'il faut parfois dénoncer une faille dans ses raisonnements, ce n'est jamais sans penser à celles dont l'homme moderne, à son tour, reste si souvent victime<sup>881</sup>. Les ressemblances entre conceptions propres à l'homme originel et à l'homme civilisé sont régulièrement signalées par notre auteur, qui les exploite méthodologiquement (par exemple, on peut affirmer qu'aussi bien chez les sauvages qu'au sein des cultures développées, la vie après la mort est modelée à partir de la vie terrestre en termes d'arrangements sociaux et moraux). Remarquons aussi qu'il est parfois fait appel à l'expérience commune pour rendre les

---

<sup>879</sup> *Ibid.*, § 52, p. 145.

<sup>880</sup> « Cela veut dire que l'expérience acquise par le rêve précède nécessairement la conception d'un soi mental, et que *c'est l'expérience avec laquelle la conception d'un soi mental finit par se constituer.* » (*Ibid.*, § 73, p. 203–204) « Mais, rappelons-nous jusqu'où peut aller la crédulité et le manque de logique, même chez les hommes instruits des races avancées ; disons, pour conclure, que l'homme primitif pouvait bien entretenir les idées qu'il avait de l'autre soi, si impossible que cela nous paraisse. » (*Ibid.*, § 91, p. 240)

<sup>881</sup> « Mais, rappelons-nous jusqu'où peut aller la crédulité et le manque de logique, même chez les hommes instruits des races avancées ; disons, pour conclure, que l'homme primitif pouvait bien entretenir les idées qu'il avait de l'autre soi, si impossible que cela nous paraisse. » (*Ibid.*, § 91, p. 240)

sentiments présumés de l'homme primitif plus accessibles au lecteur. L'extrait suivant, au cours duquel l'auteur nous invite à un effort d'empathie, est à cet égard symptomatique :

Pour mieux comprendre les sentiments avec lesquels un sauvage regarde une figure qui représente un homme, rappelons-nous les sentiments analogues que des représentations du même genre produisent chez nous. Quand un amant baise le portrait de sa maîtresse, il est visible qu'il subit l'influence d'une association entre l'image et la réalité. Quelquefois même, les associations de ce genre agissent plus fortement. Une jeune dame de ma connaissance avoue qu'elle ne peut dormir dans une chambre où il y a des portraits suspendus aux murs, et rien n'égale la répugnance qu'elle éprouve alors. (...) Supposons maintenant un état de société où la culture de l'esprit n'existe pas ; supposons qu'on n'ait aucune idée d'attribut, de loi, de cause, comme distinction entre le naturel et le non-naturel, le possible et l'impossible. L'aperception d'une personne présente, due à l'association, persistera. Comme il ne se produira aucun conflit avec une connaissance reçue, la suggestion, ne rencontrant point d'obstacle, deviendra une croyance<sup>882</sup>.

Réunis, ces trois principes – accent mis sur la rationalité partagée, identification des ressemblances, recours aux expériences courantes de l'homme moderne pour lui rendre l'homme primitif plus familier – fréquemment sous-jacents aux descriptions spencériennes nous invitent à penser que c'est sans solution de *continuité* que l'homme a parcouru le chemin qui l'a conduit jusqu'à la modernité.

Notre seconde remarque touche à ce que Spencer présente, dans le dernier chapitre des « Données de la sociologie », comme le véritable résultat de son travail de psychologue historique. En effet, s'il cherche à établir une sorte de carte d'idées et de croyances de l'homme primitif, dont il parcourrait l'esprit pour ainsi dire à *l'horizontale*, il s'efforce aussi de recueillir des données *diachroniques*. Cela dit, cette attention portée à l'évolution de la vie intellectuelle de l'homme que sont censées manifester ses recherches nous paraît pour le moins inconstante ; les observations relatives à cette dernière se voient pourtant particulièrement soulignées en conclusion :

On verra que la genèse de ces croyances est entièrement naturelle en remarquant qu'elle est, autant que toute autre opération naturelle, un exemple de la loi d'évolution. Je n'entends pas seulement dire, comme nous l'avons vu, qu'un système de superstition se forme par développement continu, dont chaque époque sert d'introduction à la suivante ; je veux dire que la genèse des croyances se conforme à la formule générale de l'évolution<sup>883</sup>.

En réalité, cette thèse de la conformité du tableau des croyances tout juste achevé avec la formule générale de l'évolution paraît ici surajoutée à ce qui se lit plus immédiatement comme reconstruction *logique* de la « croissance continue » du « système de superstitions », dans lequel un élément conduit naturellement à un autre. Mais Spencer donne résolument à ses résultats une interprétation évolutionniste :

---

<sup>882</sup> *Ibid.*, § 157, p. 423.

<sup>883</sup> *Ibid.*, § 207, p. 576.

Incontestablement, les croyances qui constituent un système de superstitions se développent de la même manière que toutes les autres choses. Par une opération d'intégration et de différenciation continue, elles forment un agrégat qui, en s'accroissant, passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente. Ce rapport est inévitable. La loi à laquelle obéit l'évolution de l'être humain, et à laquelle obéit aussi l'évolution de l'intelligence humaine, tous les produits de l'intelligence humaine y obéissent nécessairement. (...) La théorie du *Cosmos* qui commence par une notion mal conçue d'une force exercée par les esprits des morts, et qui aboutit à l'action ordonnée d'une puissance inconnue universelle, est un exemple de plus que les transformations ascendantes se conforment toutes à la loi de l'évolution<sup>884</sup>.

Le message est donc clair : pour Spencer, l'individu humain entérinerait de façon exemplaire, de par ses progrès physique, émotionnel, intellectuel, la loi de l'évolution. Le chapitre suivant rendra compte des motifs d'étonnement qu'une telle affirmation est susceptible d'engendrer.

### La figure de l'homme primitif dans la sociologie spencérienne

Selon J. D. Y. Peel, la particularité de Spencer repose dans l'extrapolation de la caractérisation dichotomique de l'histoire récente : c'est cette dernière qui donnerait sa forme à l'évolution sociale générale. Le recours à la question du « caractère primitif » de l'homme prendrait son plein sens précisément dans le cadre de cette opération de généralisation :

Il a été fréquemment remarqué, et parfois avec regret, que Spencer a réservé un très grand espace aux documents anthropologiques, comme si cela n'avait que très peu de pertinence par rapport à son principal objectif éthique. Or, sa première prémisse étant l'uniformité historique du changement (il déformait toute exception qu'il se trouvait obligé d'admettre si elle était trop nette pour être déniée), il était assez pertinent de soutenir sa thèse sur la signification sociale de l'industrialisation par des données concernant les sauvages qui ont été habituellement considérés comme moins industriels et plus militants que l'aristocratie féodale. Il a été d'autant plus justifiable d'appliquer la théorie de l'évolution du militaire à l'industriel au cas de l'Angleterre du XIX<sup>e</sup> siècle, que cette théorie était large ; nous verrons que l'idée que Spencer se faisait du caractère primitif de l'homme s'appuyait nettement sur l'image que se faisait la classe moyenne du comportement des groupes (qui lui étaient contemporains, à savoir la nouvelles classe ouvrière urbanisée et l'aristocratie terrienne) qu'elle sentait incompatibles avec l'industrie<sup>885</sup>.

Ce que nous avons présenté comme passablement énigmatique (compte tenu de la rupture que nous avons identifiée entre les « données » de la sociologie et ses « inductions ») trouve donc ici une explication étonnamment simple. Spencer s'en remettrait à la description de l'homme

---

<sup>884</sup> *Ibid.*, § 207, p. 579.

<sup>885</sup> J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer, the Evolution of a Sociologist*, p. 198 : « It has frequently been remarked, and sometimes regretted, that Spencer devoted so much space to anthropological material, as if this was largely irrelevant to his main ethical purpose. But since his major premiss was the uniformity of historical change (admission of exceptions was wrung from him when they were too evident to be denied), it was quite relevant to support his thesis about the social meaning of industrialization by data about savages, who were in general taken as even less industrial and more militant, than the feudal aristocracy. The wider the militant-to-industrial theory held, the more likely was it to be true in the case of nineteenth-century England, and as will be seen, Spencer's notions of the primitive character were largely derived from middle-class views of the behaviour of groups – their contemporaries, the newly urbanized working class and the landed aristocracy – which they felt was incompatible with industry. »

originnaire, identifié ici au sauvage (des anthropologues et du sens commun), pour donner du crédit au geste par lequel il aurait érigé l'histoire d'Angleterre en modèle universel ou, si l'on préfère, pour faire de cette histoire « locale » la manifestation particulière d'une loi historique générale. L'enjeu de telles excursions anthropologiques consisterait ainsi à substituer à l'extrapolation, susceptible d'être attaquée pour son caractère arbitraire (en cas de généralisation trop abrupte de l'expérience historique anglaise), une *évidence* ; en effet, la conscience historique et sociologique anglaise procurerait aux observations anthropologiques un sens « historique ».

J. D. Y. Peel rappelle que Spencer n'a jamais critiqué la société sur la base d'une comparaison avec l'idéal de l'homme primitif. À aucune reprise ses textes ne véhiculent, observe-t-il, le « retour aux origines » qu'un conservateur comme Comte ou un radical comme Marx appelaient, sous des formes diverses, de leurs vœux (dans la société d'avenir définie par Comte, la renaissance des valeurs communes, de l'ordre et de la hiérarchie d'avenir ; chez Marx, la plénitude de l'homme chasseur le matin, pêcheur l'après-midi, berger le soir et critique après le dîner). L'homme sauvage ne constituerait pas, pour Spencer, un idéal, un *criterium*, mais un matériau empirique qui rendrait le *passé* (de la société en général) directement observable.

Même si cette lecture, toute séduisante qu'elle soit dans sa simplicité, ne nous satisfait pas vraiment, un point particulier de l'interprétation de J. D. Y. Peel mérite d'être retenu et souligné : l'idée qu'existerait peut-être chez Spencer, entre la *figure de l'homme originnaire* et l'*état militant de la société*, un lien de l'ordre de l'inavoué. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette observation qui gagnera en importance à mesure de nos analyses.

Mais où pécherait précisément, chez J. D. Y. Peel, la façon d'expliquer le rôle dévolu à la thématique de l'homme primitif dans l'économie de la philosophie sociale spencérienne ? Une faiblesse importante plombe à nos yeux la thèse selon laquelle ce serait pour mieux légitimer la promotion du cas particulier britannique en expression d'une logique historique universelle que Spencer introduirait, dans son argumentation, les cultures « sauvages » (supposées équivalentes à des populations réfractaires à l'industrialisme). Les développements dévolus à l'homme primitif occupent la première partie des *Principes de sociologie* tout entière, sous la désignation de « données de la sociologie ». Nos objections à ce qu'il soit fait état de cet examen de l'homme originnaire comme d'un recensement d'observations empiriques destinées à alimenter, par la suite, un processus strictement inductif de la formation d'hypothèses, ont déjà été formulées. S'il faut, certainement, tenir compte du fait que les caractéristiques de l'homme primitif sont exposées par Spencer sous le titre de « données », on verrait là à tort une quelconque étude de terrain mobilisable au bénéfice d'une thèse, qui y

chercherait son appui *empirique*. Bref, J. D. Y. Peel ne distingue peut-être pas assez entre l'homme *primitif* et l'homme *sauvage*, et se trompe ainsi sur l'identité de celui qui occupe la pensée de Spencer sur les 450 pages de ses « Données de la sociologie ».

L'homme sauvage n'est en réalité qu'une approximation de l'homme primitif dont Spencer souhaite rendre compte. S'il fait appel à l'anthropologie, avoue-t-il, c'est parce que la connaissance historique est par trop déficiente :

De même que pour les facteurs originels externes, il faudrait, pour exposer convenablement les facteurs originels internes, beaucoup plus de connaissance du passé que nous n'en avons. (...) Les faits de l'expérience fragmentaire que nous avons pour le moment ne nous permettent pas de tirer des conclusions nettes sur la question de savoir en quoi et jusqu'à quel point les hommes des temps passés différaient des hommes d'aujourd'hui<sup>886</sup>.

L'archéologie apporte certes quelques informations à propos de la constitution (notamment physique) de l'homme « pré-historique » ; néanmoins, ses enseignements restent très limités. De la recherche archéologique, Spencer ne retient que deux conclusions générales : 1) dans le passé lointain, il existait déjà une grande variation dans la constitution physique de l'homme ; 2) plusieurs (*some*) de ces « traits de brutalité et d'infériorité » que l'on trouve dans certaines de ces variantes sont depuis lors disparus. Une troisième proposition, plus générale encore – et à dire vrai plus énigmatique dans son fondement selon nous –, s'y adjoint qui stipule que, depuis l'origine de l'histoire, un processus continu de différenciation des races serait à l'œuvre : au fur et à mesure, le plus puissant et le plus adapté l'emporterait sur le moins puissant et adapté, et les variétés de races inférieures se laisseraient expulser vers des habitats moins désirables ou se feraient tout bonnement exterminer. Pour conclure, la recherche archéologique n'apporte que de maigres résultats, raison pour laquelle l'homme sauvage se doit d'entrer en scène :

Ainsi donc, nous ne savons pas grand'chose des facteurs originels internes, au sens étendu qui comprend les caractères de l'homme préhistorique. (...) Maintenant que nous sommes en possession de cette conception générale de l'homme primitif, nous devons nous borner à compléter, autant que nous pourrons, par l'étude des races existantes qui, à en juger par leurs caractères physiques et leurs instruments, se rapprochent le plus de l'homme primitif<sup>887</sup>.

De toute évidence, c'est en qualité de réponse apportée aux difficultés soulevées par son étude de l'homme *primitif* que Spencer introduit l'observation de l'homme *sauvage*. Autrement dit, l'homme des cultures dites « primitives » ne serait qu'un habile instrument destiné à déterminer ce que furent probablement les traits de l'homme *véritablement* originaire. Spencer n'identifie donc pas homme sauvage et homme primitif ; le « sauvage » n'est même pas

---

<sup>886</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 22, p. 55–56.

<sup>887</sup> *Ibid.*, § 23, p. 57–58.

considéré comme l'*équivalent* observable de ce dernier, il ne représente qu'imparfaitement l'homme sorti de l'innocence de la nature. Non seulement on le percevrait à tort comme dépourvu de toute civilisation, mais il serait tout aussi fallacieux de supposer son histoire unidirectionnelle. En effet, on sait que les rétrogressions sont possibles et même courantes dans l'évolution sociale : ce qui vaut plus généralement pour les espèces animales peut trouver à s'observer au sein des cultures. La lutte pour la supériorité condamne le vaincu à des conditions de vie défavorables débouchant éventuellement sur la *perte* de ses capacités d'antan, dont l'absence peut tromper l'observateur :

Il serait assez facile de dire quelles conceptions [de l'esprit de l'homme originaire] sont vraiment primitives, si nous avions l'histoire de l'homme primitif. Mais il y a des raisons qui permettent de penser que les hommes du type inférieur existant aujourd'hui, et qui forment des groupes sociaux de l'ordre le plus simple, ne sont pas des spécimens de l'homme tel qu'il fut dans le principe. Il est probable que la plupart d'entre eux, sinon tous, eurent des ancêtres qui étaient parvenus à un état supérieur, et l'on retrouve au nombre de leurs croyances des idées qui ont été élaborées durant ces états supérieurs<sup>888</sup>.

Les civilisations déchues en constituent une illustration éloquente. « Égyptiens, Babyloniens, Assyriens, Phéniciens, Perses, Juifs, Grecs, Romains, on n'a qu'à nommer ces peuples pour se rappeler qu'un grand nombre de sociétés puissantes et très-avancées ont disparu, ou dégénéré jusqu'à ne plus former que des hordes de barbares, ou ont traversé des siècles d'une longue décadence. »<sup>889</sup> On peut dire de même des grandes civilisations américaines dont ne persistent aujourd'hui que des « tribus de sauvages dispersées », ou encore des tribus australiennes (bien que Spencer n'avance pas, dans leur cas, l'hypothèse de la conquête) dont les très complexes systèmes de parenté se trouvent en désaccord manifeste avec leur état actuel de civilisation. La même complication méthodologique émerge lorsque nos observations se déplacent sur le plan intellectuel. Pour déterminer les idées de l'homme originaire, affirme Spencer, se tourner vers l'homme sauvage serait insuffisant, voire trompeur :

De là, par conséquent, une difficulté de constater inductivement quelles sont les idées primitives. Parmi les idées qui règnent aujourd'hui chez les hommes qui composent les sociétés les plus rudimentaires, il en est sans doute qu'ils ont reçues par tradition, et qui ont pris naissance dans un état social supérieur. *Il faut les distinguer de celles qui sont vraiment primitives* : c'est une tâche que l'induction seule ne saurait remplir<sup>890</sup>.

Somme toute, l'ethnographie peut orienter la reconstruction théorique de l'homme primitif, elle peut être appelée en renfort pour en appuyer la vraisemblance, mais ne peut la fonder pleinement. Même au moyen d'une enquête dévolue à l'homme sauvage, auquel Spencer

---

<sup>888</sup> *Ibid.*, § 50, p. 138.

<sup>889</sup> *Ibid.*, § 50, p. 141.

<sup>890</sup> *Ibid.*, § 50, p. 143 (c'est nous qui soulignons).

consacre une attention et une érudition prodigieuses, l'homme primitif – qui constitue son objet d'intérêt authentique – reste du domaine de l'inobservable.

En réalité, J. D. Y. Peel n'ignore pas que les observations ethnographiques ne font pas toujours autorité chez Spencer. Il croit cependant pouvoir puiser dans ce constat la preuve de ce que l'auteur dissimulerait sa vraie démarche, trahie par certaines *incohérences*. Ce jugement s'impose-t-il vraiment ?

Pour Spencer, remarque J. D. Y. Peel, le développement graduel de la société industrielle (ré)forme aussi le caractère humain : l'égoïsme du sauvage laisserait ainsi place à l'altruisme de l'homme moderne. Nous l'avons d'ailleurs vu plus haut, l'homme sauvage est présumé essentiellement *asocial*. Il serait soumis à des passions qu'il ne saurait contenir, serait imprévisible dans ses comportements, inconstant dans ses sentiments et, de ce fait, globalement incapable de tout engagement au sein de projets coopératifs de longue durée. Son caractère fondamentalement solitaire aurait pour conséquence le fait de n'accepter que sous la contrainte la vie en société avec ses semblables.

Hélas, il n'en va pas si simplement, constate J. D. Y. Peel. Rien ne serait plus facile que de « démolir » (*demolish*) cette image sombre de l'homme primitif : en effet, les faits ne s'accordent tout bonnement pas toujours avec la volonté spencérienne de distinguer aussi nettement le caractère « primitif » de l'homme de son caractère moderne. Conscient de cela, notre auteur préférerait néanmoins sauver son *système* au détriment de l'évidence. Seulement, si les trop équivoques observations de l'homme sauvage ne fondent le portrait de l'homme primitif, d'où ce dernier provient-il alors ? J. D. Y. Peel envisage d'abord l'hypothèse selon laquelle cette caractérisation de l'homme primitif aurait été déduite *a priori* des arguments des *Principes de psychologie* ; il s'en détourne cependant rapidement au profit d'une autre réponse :

Quelle est alors l'origine de l'image que se fait Spencer de l'homme primitif, quelle est-elle pour être tellement claire et présenter dans tous ses traits un tel *Gestalt*, qu'elle est à même d'absorber toute observation récalcitrante ? Spencer nous en donne les clés lorsque, traitant du conservatisme des primitifs, il écrit : « Bien plus, si nous comparons les races supérieures entre elles, et même les diverses classes d'une même société, nous observons que les moins développées ont le plus d'aversion pour le changement. Il est difficile d'introduire chez le peuple une méthode perfectionnée ; il repousse même un nouvel aliment ; il ne l'aime pas. »<sup>891</sup>

La découverte de cette citation, dans les *Principes de sociologie*, affermit selon J. D. Y. Peel l'hypothèse selon laquelle Spencer projetterait en l'homme primitif, par l'intermédiaire de

---

<sup>891</sup> J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer, the Evolution of a Sociologist*, p. 203 (la citation de Spencer peut être trouvée dans *Principes de sociologie*, t. I, § 38, p. 103) : « What, then, is the origin of Spencer's image of the primitive, that is so clear, and presents in all its features such a *Gestalt*, that it so easily consumes all contrary evidence? Spencer gives us a clue when, speaking of the conservatism of primitives, he writes: "...even on contrasting different classes in the same society, it is observable that the least developed are the most averse to change. Among the common people an improved method is difficult to introduce; and even a new kind of food is usually disliked". »

l'homme sauvage auquel il pouvait se reporter empiriquement, les caractéristiques d'un travailleur récalcitrant du capitalisme industriel qu'il viserait en réalité de sa critique. Pour entériner cette affirmation, il est rappelé à quel point l'industrie florissante de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle peinait à former ses « sujets ». Les habitudes de travail irrégulières et pré-industrielles de la classe ouvrière ont été, rappelle J. D. Y. Peel, systématiquement critiquées par les entrepreneurs qui se présentaient volontiers comme des innovateurs héroïques, se distinguant ainsi fortement des travailleurs peu flexibles, conservateurs, et dont l'esprit étroit causerait le maintien dans la misère. Spencer aurait adhéré à cette éthique dont la classe ouvrière ne serait d'ailleurs pas la seule victime. Assez paradoxalement, l'aristocratie partagerait en effet, de par son attachement à l'apparat (les cérémonies, les titres...), son égoïsme, sa brutalité même, les manières et les goûts de la classe ouvrière ; les critiques socialiste comme conservatrice de l'industrialisme se rejoindraient donc sur la base d'un socle commun que nos habitudes de pensée rendraient difficilement perceptible un siècle plus tard.

En réalité, J. D. Y. Peel n'est ni le premier, ni le dernier à soupçonner que des choix politiques sous-tendent la science spencérienne. Cela dit, l'affirmation selon laquelle Spencer aurait inconditionnellement adhéré aux idées d'industriels remontés contre des travailleurs indisposés à se faire exploiter de façon *optimale*, devrait d'après nous être reconsidérée, voire corrigée. Pour cette raison, nous rapporterons quelque peu extensivement l'un des passages de *Social Statics* où se déploie la sensibilité sociologique de notre auteur, fort éloignée, sans ambiguïté aucune, des jugements d'industriels indignés de l'esprit peu entreprenant de la classe ouvrière :

Il est dommage que les gens qui parlent de façon désobligeante des masses n'aient pas assez de sagesse, ou de sincérité, pour tenir suffisamment compte des conditions défavorables dans lesquelles elles se trouvent. Supposons que, en pesant soigneusement les témoignages, il devrait s'avérer que les travailleurs exposent des vices plus grandes que ceux-là qui sont plus confortablement lotis ; est-ce qu'il s'en suivrait qu'ils seraient moralement inférieurs ? Doit-on enlever de cette évaluation les tentations supplémentaires qui accompagnent leur besogne ? Faut-il attendre d'eux ce que l'on attend de ceux qui sont nées dans une condition plus heureuse ? Faut-il demander autant aux possesseurs de cinq talents qu'aux possesseurs des dix ? Très certainement le destin de ceux qui travaillent lourd est pitoyable même sans avoir à supporter des jugements sévères. Considérez bien de quoi un tel homme peut se prévaloir : de ses capacités, affections, goûts, et du faible salaire qu'il en tire. Pensez à lui et à ses petits désirs condamnés au cycle quotidien, hebdomadaire, annuel de labeur douloureux, sommairement interrompu seulement pour la nourriture et pour le repos. Observez comment il est tenté par les plaisirs dont il voit jouir ses plus riches frères mais qu'il ne doit jamais savourer. Voyez l'humiliation qu'il supporte quand il est regardé comme un sans valeur parmi les hommes. Et n'oubliez pas qu'il n'a rien à attendre sinon la continuation monotone de tout cela jusqu'à sa mort. Les conditions d'un tel état de choses, sont-elles favorables à la vie ? Il est très facile pour toi, ô respectable citoyen, installé dans ton confortable fauteuil, les jambes appuyées, de dissenter sur la mauvaise conduite du peuple. Il est pour toi très facile de blâmer ses extravagantes et vicieuses coutumes. Très facile d'être le modèle de frugalité, de rectitude et de sobriété. Quel autre devrais-tu être<sup>892</sup> ?

---

<sup>892</sup> Herbert Spencer, *Social Statics, or The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*, London, John Chapman, 1851, p. 95. « It is a pity that those who speak disparagingly of the masses



Quel autre devrais-tu être, toi, l'homme de la modernité industrielle ? Et quel autre devrait-il être, son laissé-pour-compte ? En réalité, loin de compromettre l'hypothèse de J. D. Y. Peel, cette relativisation de la notion de caractère (qui, associé à une théorie essentialiste, sort de cette réflexion pratiquement ruinée) la renforce : Spencer n'insistait-il pas sur la similitude essentielle à l'œuvre entre homme primitif et homme moderne ? Faut-il pour autant aller jusqu'à mettre en doute le refus que nous avons opposé à l'explication proposée par J. D. Y. Peel à propos du rôle de l'homme primitif dans la sociologie spencérienne, jugée insensible à sa distinction d'avec l'homme sauvage ? En réalité, une difficulté d'un nouvel ordre survient et se substitue à l'ancienne.

Le phénomène n'est pas rare : l'introduction de la variable « idéologie » dans le compte rendu d'une pensée (écrite, c'est-à-dire organisée et se voulant cohérente) peut en obstruer l'explication. Au lieu d'ajouter un simple élément dans son économie, c'est souvent un facteur *dissident* qui s'insinue ainsi dans l'analyse qui, dorénavant, s'appuie davantage sur la catégorie d'*intérêt* que sur l'impératif de la cohérence. Tout devient alors possible dans la mesure où n'importe quel élément peut être relevé au sein de l'économie de l'argument pour se voir rattaché à l'*arrière-pensée* officieuse. S'en trouvent endommagé à la fois le sens de la nuance – tout comme celui du raffinement avec lequel l'idéologie trouve plus volontiers à s'affirmer – et, surtout, notre capacité de *contrôler* la qualité des reconstructions épistémologiques<sup>893</sup>. Voilà précisément ce qui nous paraît advenir dans le texte de J. D. Y. Peel. Associée aux positions politiques de Spencer, l'ambiguïté du statut de l'homme sauvage dans les « Données de la

---

have not wisdom enough, or candour enough, to make due allowance for the unfavorable circumstances in which the masses are placed. Suppose that, after carefully weighing the evidence, it should turn out that the working men *do* exhibit greater vices than those more comfortably off; does it therefore follow that they are morally worse? Are the additional temptations under which they labour to be left out of the estimate? Shall as much be expected at their hands as from those born into a more fortunate position? Ought the same demands to be made upon the possessors of five talents as upon the possessors of ten? Surely the lot of the hard-handed labourer is pitiable enough without having harsh judgments passed upon him. Consider well these endowments of his – these capacities, affections, tastes, and the vague yearnings to which they give birth. Think of him now with his caged-up desires doomed to a daily, weekly, yearly round of painful toil, with very little remission save for food and sleep. Observe how he is tantalized by the pleasures he sees his richer brethren partaking of, but from which he must be for ever debarred. Note the humiliation he suffers from being looked down upon as of no account among men. And then remember that he has nothing to look forward to but a monotonous continuance of this till death. Is this a salutary state of things to live under? It is very easy for you, O respectable citizen, seated in your easy chair with your feet on the fender, to hold forth on the misconduct of the people; – very easy for you to censure their extravagant and vicious habits; – very easy for you to be a pattern of frugality of rectitude, of sobriety. What else should you be? »

<sup>893</sup> Cette faiblesse s'ajoute, dans la lecture que propose J. D. Y. Peel, à ce que nous avons déjà considéré déjà comme un premier obstacle à la reconstruction épistémologique de la sociologie spencérienne : *faute de support textuel*, l'hypothèse selon laquelle Spencer tirerait sa typologie des sociétés de son expérience sociale nous pousse, en effet, à souscrire à une explication par le contexte. À première vue, il n'y a là rien d'inadmissible ; quelque chose d'insatisfaisant persiste tout de même en tant qu'une telle explication enlève à son objet tout statut organique. La typologie spencérienne ainsi établie pourrait toujours être *en accord* avec la logique de sa théorie générale ; pour autant, elle n'y prendrait pas part.

sociologie » y est volontiers envisagée comme symptôme d'une action illicite (en tant que le sauvage, censé rendre manifeste l'archaïsme de l'aristocrate et de l'ouvrier au sein de la société anglaise en voie de modernisation, se trouverait en réalité modelé par eux). Or, est-il vraiment si nécessaire d'accuser Spencer de mauvaise foi ? N'est-il pas de notre devoir de lui accorder un minimum de confiance lorsqu'il affirme que c'est bien l'homme *primitif*, dont seule une reconstruction théorique dévoile la nature, et non pas l'homme *sauvage* qui constitue l'objet de ses réflexions ? Pour nous qui avons choisi de donner foi à l'*instrumentalité* que Spencer lui confère explicitement, la question reste entière : quelle fonction revient, dans sa sociologie, à l'homme originaire ? Et quelle part d'énergie des *Principes de sociologie* Spencer a-t-il consacrée à sa construction ?

### Le principe de la survie du plus apte comme instrument d'analyse

C'est d'un point de vue bien précis que ce chapitre se penche sur le principe de la survie du plus apte : principe qui, dans le monde du vivant, explique la tendance des espèces à s'adapter à leur environnement, fournissant ainsi une explication à la loi biologique de l'évolution. Spencer reconnaissait à Darwin la primauté de cette grande découverte :

Ce mode d'action plus spécial, M. Darwin a été le premier à le percevoir. C'est à lui que nous devons la découverte que la sélection est capable de produire l'adéquation (*fitness*) entre les organismes et leurs circonstances [...], cause de divergence entre les formes organiques. En bref il a prouvé que la cause qu'il propose est une vraie cause, une cause que nous voyons habituellement en action<sup>894</sup>.

Selon Daniel Becquemont, c'est avec une certaine légèreté que Spencer aurait accepté ce principe, qui n'aurait pour lui « pratiquement pas besoin de preuve<sup>895</sup> ». Il aurait par ailleurs réduit de trois à deux le nombre de niveaux sur lesquels ce principe était supposé intervenir. Si l'on constate effectivement une certaine indolence au moment où de telles distinctions demanderaient pourtant à être établies, il apparaît que, dans sa pensée, les individus sont tout aussi sujets à être exposés à ce mécanisme sélectif que les espèces (le sociologue semble en effet assimiler, sans en discuter la légitimité, les différentes sociétés aux différentes espèces), lesquelles seraient dressées les unes contre les autres dans une supposée *lutte pour l'existence*<sup>896</sup>.

---

<sup>894</sup> Herbert Spencer, *Principes de biologie*, Paris, Félix Alcan, 1888, vol. I, p. 539.

<sup>895</sup> *Principes de biologie*, p. 539 selon Daniel Becquemont, « Spencer critique de Darwin : de l'intégration au rejet », in D. Becquemont et D. Ottavi (dir.), *Penser Spencer*, p. 55.

<sup>896</sup> Darwin employait déjà ce terme et adopta finalement, à partir de la cinquième édition de *L'Origine des espèces* (1869), l'expression de *survie du plus apte* suggéré précisément par un Spencer qui entendait ainsi indiquer avec plus de netteté la nature mécanique de la sélection. Cf. Daniel Becquemont, « Spencer critique de Darwin : de l'intégration au rejet. » Spencer lui-même utilise toutefois l'expression « lutte pour l'existence » pour désigner la concurrence objective caractéristique du rapport entre sociétés.

Nous entendons dédier ce chapitre à démontrer que notre auteur n'évoque pas tant le principe de la survie du plus apte dans l'idée de rendre compte du processus évolutif, qu'il ne le mobilise en tant qu'instrument méthodologique. Se reflète selon nous, dans cet *usage* du principe de la survie du plus apte, le vrai statut qui incombe à la loi de l'évolution dans la sociologie de Spencer, à laquelle on attribuerait à tort celui d'un *demonstratum*.

Souligner la régularité avec laquelle les *Principes de sociologie* mobilisent l'hypothèse de l'évolution, et cela dès la partie consacrée aux « données » propres à cette science, c'est-à-dire à l'homme primitif décrit sous ses aspects divers et variés, nous paraît fondamental. En effet, la (re)construction de la nature de l'homme primitif n'aurait pu avoir lieu (c'est en tout cas ce que suggère une lecture attentive du texte) sans l'appui du principe de la survie du plus apte, censé sélectionner des qualités humaines comparativement avantageuses et leur assurant du même coup une descendance. Inutile de soupçonner une telle instrumentalisation de ce principe, dont il s'agirait seulement de découvrir l'existence, de constituer une faute logique. En réalité, le principe de la survie du plus apte n'attend pas à être empiriquement constaté ; vis-à-vis de la réalité empirique dont il semble organiser la connaissance, en effet, son rôle ne serait pas second mais bien premier.

Une bonne compréhension de la démarche spencérienne suppose de se livrer à un examen détaillé. Ainsi préférons-nous, au cours des pages suivantes, nous maintenir sur un terrain certes étroitement circonscrit, mais susceptible d'être analysé avec soin. Nous nous concentrerons principalement sur quelques-uns des exemples de raisonnements spencériens menant à déterminer certains traits de l'homme primitif, atteint par la « dé-civilisation » jusque dans ses propriétés *physiques*.

Ainsi que nous avons eu l'occasion de le constater, les recherches archéologiques ne fournissent sur ce plan qu'une évidence à pauvre teneur. Néanmoins, comme le soutient Spencer, il est possible d'« inférer » à partir de ce type de recherches le principe général suivant :

...nous avons le droit de conclure, d'après les recherches des géologues et des archéologues, que, durant les périodes depuis longtemps écoulées, comme depuis le commencement de l'histoire, il n'a cessé de s'opérer une continuelle différenciation de races, que les races les plus puissantes et les mieux adaptées ont toujours empiété sur les moins puissantes et les moins adaptées, qu'elles ont constamment refoulé dans les habitats les moins désirables les races inférieures, et que, quelquefois, elles les ont anéanties<sup>897</sup>.

Différenciation continuelle, lutte pour la vie : autant d'ingrédients essentiels à l'hypothèse de l'évolution, de laquelle on tend ici visiblement à s'approcher. Faisons toutefois abstraction des

---

<sup>897</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 23, p. 57–58.

biais par lesquels les quelques trouvailles archéologiques mentionnées par Spencer auraient conduit à une semblable « inférence » ; tenons-nous en au fait que cette « vérité » générale acquiert un statut méthodologique et suivons Spencer qui, pour déterminer les caractéristiques de l'homme primitif, remonte pour ainsi dire à rebours de l'évolution humaine, dont les principes ont tout l'air de guider ses choix. Ainsi, c'est au moyen de l'argumentation suivante qu'est soulevée la question de la *taille* de l'homme primitif :

Nous ferons probablement bien de conclure que durant le passé, comme dans le présent, et que, pour l'homme comme pour les autres espèces, la grandeur de la taille n'est qu'un point de l'évolution, qui peut exister ou ne pas exister en même temps que d'autres ; et que, dans certaines limites, elle est déterminée par des conditions locales, qui favorisent sur un point la conservation des plus grands, et sur un autre, quand une grande taille ne sert à rien, amène l'extension d'une race à petite taille relativement plus prolifique. Mais nous pouvons conclure que puisque, dans la lutte pour l'existence entre les races, la supériorité de la taille donne l'avantage, il s'est produit une tendance à l'accroissement de la taille qui s'est exprimée quand les conditions l'ont permis ; et que l'homme primitif, en moyenne, était un peu moins grand que l'homme civilisé en moyenne<sup>898</sup>.

Le même type de raisonnement répond à la question du *degré de développement des jambes* de l'homme primitif, dont le traitement est tout aussi instructif pour nous :

Il est évident que l'équilibre de force qui existait entre les jambes et les bras, dans le principe mieux adaptés aux habitudes de grimpeurs, s'est probablement modifié dans le cours du progrès. Pendant les luttes des races, qui se précipitaient sans cesse sur les territoires les uns des autres, les hommes qui avaient les jambes un peu plus développées aux dépens du corps en général ont dû posséder un avantage. (...) Aussi, indépendamment des avantages au point de vue de la locomotion qu'elles devaient à leur structure, les races d'hommes à jambes fortes ont tendu, toutes choses égales, à devenir dominantes<sup>899</sup>.

Dans les deux cas, c'est donc la *lutte entre les races* qui permet à Spencer de statuer sur le caractère avantageux de tel ou tel trait, et cela indépendamment des changements de conditions environnantes dont la connaissance reste très limitée. Ailleurs, la même fonction de stabilisation (car on n'explique pas par une variable incontrôlée) est assurée par l'hypothèse d'une évolution sociale cumulative, notamment lorsque la qualité examinée semble ne pas pouvoir jouer sur l'issue de l'affrontement avec l'ennemi. Il en est ainsi de la détermination de *la taille des dents et de la mâchoire* de l'homme primitif, pour laquelle Spencer mobilise plus volontiers le principe lamarckien de développement différentiel des organes plus ou moins sollicités. Sur cette base, le sociologue se croit en mesure d'affirmer que les dents et la mâchoire de l'homme primitif étaient plus volumineuses que celles de l'homme civilisé qui, grâce au changement de ses pratiques alimentaires – pratiques considérées, semble-t-il, comme définitivement acquises, à l'exemple de la cuisson de la nourriture – a tout simplement pu s'en passer.

---

<sup>898</sup> *Ibid.*, § 24, p. 62–63.

<sup>899</sup> *Ibid.*, § 25, p. 65.

Revenons toutefois à nos précédents exemples où le conflit et, avec lui, la mort choisissaient les formes de la vie. Pour déterminer la *taille* relative de l'homme primitif, afin d'en compléter le portrait qu'il souhaite le plus détaillé possible, Spencer a recours ainsi que nous venons de le voir au principe de la survie du plus apte. Sa démarche ne peut toutefois qu'inspirer quelque défiance. En effet, à quel titre l'auteur s'autorise-t-il à considérer les affrontements entre races indépendamment des circonstances (et donc aussi des conditions environnantes), lesquelles, ainsi qu'on doit le penser, ne seraient pas sans conséquences pour la détermination des qualités *avantageuses* ? Peut-on défendre semblable isolement, susceptible d'aller jusqu'à l'examen des traits recherchés les uns après les autres ? Enfin, pourquoi les qualités de l'homme civilisé résulteraient-elles d'un *renforcement* des traits avantageux alors que rien n'interdirait – sans quitter la même logique – de considérer certaines d'entre elles comme *diminuées*, au contraire, du fait d'être historiquement *défavorables* ? Ne pourrait-on octroyer à l'homme primitif une stature au contraire titanesque, dont il se verrait dépossédé par l'histoire ? Le surdéveloppement de ses jambes, synonyme peut-être d'une constitution corporelle trop difficile à entretenir, n'aurait-il pu lui causer des échecs menant à la progressive perte de leur puissance ?

L'arbitraire du raisonnement spencérien s'avère ici remarquable. À s'en tenir au seul principe de la lutte pour la vie, l'hypothèse de l'évolution, que Spencer invoque dans les cas que nous avons choisis à titre illustratif, ne détermine que très faiblement ses conjectures. Spencer est-il sincère lorsqu'il crédite d'un tel emploi le principe de la survie du plus apte ?

Soutiendra-t-on que les observations relatives aux hommes sauvages, abondamment convoquées par Spencer, fournissent à ses hypothèses désorientées leur nécessaire vecteur ? Un alibi, peut-être ; une règle, sûrement pas. Certes, pour nous en tenir à l'exemple précédent, le recours aux données ethnographiques semble avoir contribué à déterminer la taille de l'homme primitif. Une fois établi le constat que le sauvage est en moyenne plus petit que l'homme civilisé, et en suivant l'idée que l'histoire appartiendrait aux victorieux, la déduction qu'une plus grande taille constitue, dans la lutte pour la vie, un *avantage*, semble se justifier. Mais Spencer ne procède pas ainsi, en tout cas pas systématiquement. En réalité, le sauvage n'est pas utilisé méthodiquement comme instance de vérification. Il arrive en effet à l'auteur de faire appel à l'homme sauvage comme à un être parfaitement interchangeable avec l'homme primitif, et cela en dépit de l'opposition qu'il avait lui-même auparavant manifestée<sup>900</sup> vis-à-vis

---

<sup>900</sup> Ainsi, lorsqu'il cherche à déterminer la taille relative de l'appareil digestif de l'homme primitif – point sur lequel l'évidence directe est pour le moins inaccessible –, Spencer se contente de quelques témoignages fournis par des voyageurs (Barrow, par exemple, rapporte que les ventres des Bushmen sont inhabituellement protubérants). Certes, il se dit mettre ces observations ethnographiques à l'épreuve de l'« évidence indirecte ». Mais cette dernière est encore recherchée auprès des sauvages dont le statut épistémologique n'est aucunement

d'une telle assimilation. Pire, source d'une information première ou tribunal des hypothèses concurrentes, l'homme sauvage ne lui fournit – de par sa propre ambiguïté – qu'un piètre appui.

L'argumentation confuse de Spencer concernant l'*endurance* (*relative hardiness*) de l'homme primitif trahit ainsi la « souplesse » de sa démarche. Comparé à l'homme civilisé, l'homme primitif se distinguerait par une solidité et une résistance accrues. Les sauvages, peut-on lire, en fournissent maintes évidences. Doit-on alors conclure, puisque toute une histoire belliqueuse (et donc sujette à *éliminer*) nous sépare de l'homme primitif, que l'*endurance* a constitué une qualité désavantageuse ? C'est là ce qu'impliquerait le raisonnement de Spencer s'il était constant, c'est-à-dire similaire à celui dont nous avons décrit les effets dans le cas de la stature de l'homme primitif ou de la taille de sa mâchoire. Or, tout au contraire, le lecteur n'est pas censé douter un seul instant des bénéfices à tirer de l'*endurance* :

Inévitablement, la loi de la survie des plus aptes a dû produire et conserver une constitution capable de supporter les misères et les souffrances, cortège nécessaire d'une vie livrée à la merci des actions du milieu, puisqu'il faut admettre que les constitutions qui n'étaient pas assez fortes pour les supporter ont été détruites. Le Fuégien qui supporte tranquillement le grésil sur son corps nu, doit être le produit d'une discipline qui a fait périr tous ceux dont la vie n'était pas extrêmement dure<sup>901</sup>.

De cette façon, le statut méthodologique de l'homme sauvage se trouve considérablement dégradé. Au lieu d'indiquer la direction du développement (d'une qualité concrète), ce dernier ne constituerait en fin de compte qu'une donnée empirique qu'il faudrait empêcher d'entrer en conflit avec l'inférence *a priori*, pour ne pas dire avec le sens commun. Même si, dans ce cas concret, l'élaboration de l'argument tient en deux pages à peine, ce dernier n'en paraît pas moins remarquable. Le « bon sens » s'y montre en effet dominer la raison scientifique, dont est ainsi dévoilé l'opportunisme. Car on chercherait en vain le fondement de la « certitude » avec laquelle, d'entrée de jeu, Spencer attribue à l'homme primitif une plus grande « vigueur corporelle relative<sup>902</sup> », d'autant plus que – nous venons de le voir – l'homme sauvage aurait cultivé ce trait propre à sa nature physique au cours de son évolution. Le besoin d'expliquer comment cette qualité, d'abord privilégiée par l'évolution (dans le cas des sauvages), est devenue défavorable pour l'homme aspirant à la civilisation, se fait finalement impérieux :

---

mis en doute. Elle est en effet fournie d'une part par l'ontogenèse comparative (l'abdomen des jeunes enfants, au sein des peuples sauvages, est plus renflé que celui des enfants des peuples civilisés) et, d'autre part, par des inférences effectuées à partir de ce qui est connu par ailleurs des pratiques alimentaires propres aux hommes *sauvages* (ils ont une digestion prodigieuse, faculté tout à fait adéquate au demeurant avec leurs conditions de vie, qui supposent un apport alimentaire irrégulier).

<sup>901</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 28, p. 72.

<sup>902</sup> « Au nombre des caractères physiologiques qui distinguent l'homme à l'état primitif de l'homme civilisé, nous pouvons compter avec certitude une vigueur corporelle relative. » (*Ibid.*, § 28, p. 71)

Il paraît même très-probable que cet avantage physiologique s'achète au prix de certains désavantages physiologiques, auxquels échappent les races supérieures qui peuvent se défendre par leurs arts usuels contre les actions désorganisatrices du milieu. Dès lors l'aptitude à supporter les conditions primitives apporte un certain obstacle à l'établissement de conditions plus avancées<sup>903</sup>.

La réintégration du trait observé (la vigueur corporelle) dans un système de qualités dont il conviendrait de respecter l'unité ne devrait-elle pas suffire à dissiper nos doutes ? N'avons-nous pas justement critiqué, un peu plus haut, la négligence de Spencer vis-à-vis des conditions concrètes de l'existence, dans leur variabilité historique ? Or, le prix à payer de ces concessions, qui conduisent à une difficulté majeure, est élevé : si le résultat de la lutte pour la vie n'est pas déductible *a priori*, si l'homme sauvage n'est pas nécessairement représentatif de l'homme primitif, comment en reconstruire alors les qualités sans disposer de la moindre évidence directe ?

Loin d'exercer un rôle de guides, les observations anthropologiques constituent chez Spencer autant de complications qu'il s'agit de surmonter<sup>904</sup>. À cet égard, le débat – plus enchevêtré – concernant l'*altruisme*, dont on peut souhaiter déterminer la vivacité chez l'homme primitif, fournit un autre exemple éloquent. Spencer présume, par déduction (en partant de l'hypothèse de l'évolution), que le temps a dû renforcer ce sentiment de plus en plus sujet à se manifester à mesure de l'évolution :

Il nous reste à examiner les traits du caractère primitif qui doivent l'existence à la présence et à l'absence de sentiments altruistes. Comme ils ont la sympathie pour racine, ils doivent, dans l'hypothèse de l'évolution, se développer dans la mesure où les circonstances donnent à la sympathie l'occasion d'agir, c'est-à-dire selon qu'elles favorisent la conservation des relations conjugales et familiales, qu'elles favorisent également la sociabilité, et qu'elles n'entretiennent pas les tendances agressives<sup>905</sup>.

On en appelle ici une fois de plus aux observations anthropologiques pour confirmer l'inférence *a priori*. Or, les faits sont ambigus et la fidélité des observations finit par être remise en question (et cela également en raison de l'influence exercée par l'observateur sur des observés). Spencer décide alors de représenter la variable « altruisme » par un indicateur, pour employer un terme d'aujourd'hui, à savoir par l'*instinct parental*. Une seconde déduction est

---

<sup>903</sup> *Ibid.*, § 28, p. 73.

<sup>904</sup> Dominique Guillo parvient, si nous le lisons bien, à une conclusion très similaire : « Dans certains écrits, en particulier dans de nombreuses analyses sociologiques concrètes, Spencer manifeste ainsi un souci scrupuleux de respecter la complexité et la contingence des faits sociaux. (...) Toutefois, dans ses écrits théoriques, c'est-à-dire dans les textes, assurément, les plus saillants pour son auditoire, et, sans doute, les plus importants à ses propres yeux, le philosophe anglais gomme ces nuances et traite cet espace de contingence et de complexité comme un résidu, qui, à ses yeux, n'est pas de nature à remettre en cause fondamentalement les lois universelles auxquelles sont soumises les 'organisations sociales'. » (Dominique Guillo, *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle*. Presses universitaires de France : Paris 2003, p. 360)

<sup>905</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 37, p. 96.

alors formulée qui, soit dit en passant, aurait pu inspirer quelques doutes à l'auteur concernant la validité de sa substitution :

Il est de toute nécessité que les races humaines les plus inférieures, comme les animaux inférieurs, en soient largement douées, puisqu'il suffirait qu'elles en manquassent pour que le résultat inéluctable de ce défaut fût la disparition de l'espèce ou de la variété. En moyenne, ceux-là seuls peuvent survivre dans une postérité, que l'amour de leur rejeton porte à lui donner les soins convenables ; et chez les sauvages, le sacrifice est aussi grand et peut-être plus grand que chez les peuples civilisés<sup>906</sup>.

Or, la réalité résiste quant à elle toujours. Chez les hommes sauvages, constate Spencer, la douceur n'exclut pas la plus grande cruauté : si les habitants de la Nouvelle Guinée éprouvent un grand amour pour leurs enfants, ils n'hésitent pourtant pas à en troquer un ou deux si cela peut leur procurer un bien désiré ; il en est de même chez les Fuégiens qui, malgré la passion nourrie pour les leurs, sont prêts à les vendre en esclavage. Encore ailleurs, on rapporte couramment la pratique d'infanticides en dépit de la tendresse avec laquelle les enfants sont par ailleurs traités à l'ordinaire, etc. Spencer en arrive à la conclusion que cette ambiguïté des sentiments et des comportements doit être, chez les sauvages, tout à fait générale. Sans être « activement malveillant », convient-il provisoirement, l'homme sauvage ne peut pas non plus être caractérisé par une « bienveillance active ».

Face à une telle ambivalence (qui ne doit pas choquer puisqu'après tout, rappelle le sociologue, un chien passe tout aussi aisément d'une disposition amicale à l'hostilité), Spencer recourt à une deuxième substitution qui, cette fois, ne le trahira pas :

Il est toutefois un genre de faits qui, au milieu de ces témoignages contradictoires, nous offre un guide assez sûr, c'est le traitement que reçoivent les femmes. L'état des femmes chez un peuple, et la conduite qu'on tient à leur égard, indique assez bien la force *moyenne* des sentiments altruistes, et l'indication qu'il nous fournit n'est pas en faveur de l'homme primitif<sup>907</sup>.

L'homme sauvage maltraite sa femme et offre ainsi à la vue de tous l'évidence que « le courant de ces sentiments [altruistes] est faible<sup>908</sup>. »

Ce serait se laisser prendre au piège que d'ouvrir un débat à partir de ce bilan peu flatteur hâtivement tiré du traitement que le sauvage réserverait à la femme. Car, aucun doute sur ce point, ce procès est mal instruit. Se maintenant sur un plan de généralités et n'étayant à aucune reprise ses affirmations par des observations positives, indifférent aux exemples

---

<sup>906</sup> *Ibid.*, § 37, p. 98–99. La validité de cet indicateur (de l'altruisme auquel la variable « instinct paternel » se substitue) aurait dû selon nous être remise en question en tant que l'on passe de l'hypothèse du développement progressif du sentiment altruiste établie sur les principes lamarckiens (la sollicitation d'un organe conduit à son affermissement) à l'hypothèse du développement de l'instinct parental formulée sur la base du principe de la sélection des traits supposés avantageux dans la lutte pour la vie.

<sup>907</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 37, p. 102–103.

<sup>908</sup> *Ibid.*, § 37, p. 103.



« rebelles », Spencer – pressé qu’il semble être – passe directement à l’étape de la condamnation. Gardons-nous toutefois d’entreprendre contre ce dernier un contre-procès d’intention. Espérait-il pallier la fragilité de son argument en flattant l’intuition de lecteurs pour lesquels le *bon* sauvage resterait malgré tout un animal grossier ? Nous n’en savons rien et, après tout, n’avons que faire de telles conjectures psychologisantes. L’essentiel se trouve ailleurs. Notons bien surtout comment le statut de l’homme sauvage change en cours d’argumentation : situé d’abord, sur le chemin de l’évolution, entre l’homme primitif et l’homme civilisé, il devient derechef le représentant direct de l’homme primitif à la fin d’une démonstration, qui s’avère moins sensible au fait constaté (et pour cette même raison au statut variable de l’évidence anthropologique) qu’exaspérée par toute ambiguïté du réel. En effet – pour revenir une fois encore à notre dernier exemple –, les observations anthropologiques présentent pour l’inférence *a priori* (selon laquelle l’altruisme tend à s’affermir avec l’évolution) un « danger » qui n’est autre que l’*indécision*. Comme si Spencer avait avant tout besoin d’une évidence solide, qu’il ne supportait pas l’indétermination. L’évidence d’un altruisme renforcé aurait dévoilé l’avancement relatif de la société observée ; rudimentaire, il indiquait au contraire son état naturel. D’où vient cet ordre des choses ? On ne saurait trop répondre. C’est à distribuer des qualités de la nature humaine sur une ligne toute tracée de son évolution, quoi qu’il en soit, que semble consister l’enjeu de l’entreprise spencérienne.

Quelle conclusion générale tirer de ces quelques exemples ? Dès la parution du premier tome des *Principes de sociologie*, la (re)constitution spencérienne de l’homme primitif a été reçue avec une perplexité qui, au regard des résultats de nos propres analyses, paraît tout à fait justifiée. Charles Renouvier, notamment, ne trouve pas de mots assez durs contre celui qui, selon lui, s’est prématurément félicité d’avoir pu surmonter la trop simple assimilation de l’homme sauvage à la figure de l’homme primitif (dont, soit dit en passant, C. Renouvier ne cherche pas à discuter l’utilité théorique) :

Mais M. S. ne laisse pas de conclure cette étude préliminaire en se déclarant (...) *en possession d’une conception générale de l’homme primitif*. En vérité, nous ne voyons pas laquelle. « Nous devons, ajoute-t-il, nous borner à la compléter, autant que nous pourrons, par l’étude des races existantes qui, à en juger par leurs caractères physiques et leurs instruments, se rapprochent le plus de l’homme primitif. » Mais de quel homme primitif, alors qu’il s’agirait précisément de découvrir quel est cet homme ? Evidemment de celui que nous indiquerons les *a priori* de la psychologie évolutionniste. Et quant à consulter les races existantes, que sera-ce, si ce n’est chercher le secours d’une méthode en laquelle on a déclaré n’avoir pas confiance, je veux dire l’identification du primitif avec le dégradé<sup>909</sup> ?

---

<sup>909</sup> Charles Renouvier, « L’homme primitif selon M. Herbert Spencer », *La Critique philosophique*, 8<sup>e</sup> année, n°6, 13 mars 1879, p. 86.

En dépit de ses dénégations, Spencer ne s'empêcherait donc pas de faire appel au sauvage pour « monter » son homme primitif : « Le sauvage et l'homme primitif sont pris l'un pour l'autre, ici comme partout, et sans droit<sup>910</sup> », conclut Renouvier. Mais notre embarras, nous venons de le voir, décuple faute de n'avoir jusqu'ici trouvé aucune règle susceptible d'avoir été observée par Spencer lors de sa tentative de (re)construire l'homme primitif. L'homme sauvage, ainsi que nous l'avons démontré, fournit en réalité au philosophe une information par trop ambiguë qui, au lieu de constituer un repère, en a elle-même besoin pour s'organiser. À cela s'ajoute l'insuffisance du principe de la survie du plus apte, le prétendu instrument d'analyse spencérien, qui s'est avérée tout aussi importante. N'avons-nous constaté son ultime impuissance à déterminer la constitution de l'homme du passé ? L'environnement intervient en effet dans l'histoire comme un facteur essentiel, par lequel le résultat de tout calcul peut être interverti.

Soulignons toutefois ceci : bien qu'*inefficace*, le principe de la survie du plus apte constitua bel et bien, entre les mains de Spencer, un outil d'analyse (manié comme s'il permettait de déterminer, à partir de ceux de l'homme moderne, certains traits de l'homme primitif) et non pas un modèle explicatif appliqué aux données *préalablement* établies. Spencer avait recours à ce principe comme à un générateur de *faits hypothétiques* que les observations anthropologiques étaient appelées à vérifier. Par quelle règle Spencer s'arrogeait-il cependant tantôt le droit de confirmer l'hypothétique par le réel, tantôt de déterminer le réel par l'hypothétique ? Faute de mieux, il faut peut-être tourner notre attention, pour le comprendre, vers l'issue de ses réflexions « archéo-anthropologiques », à savoir la difficile sociabilité de l'homme primitif : sa constitution physique, cela a été dit, le rendait « mal propre à surmonter les difficultés qui hérissaient la tour du progrès », son caractère le rendait « impropre à la coopération » et même son intellect le desservait en tant qu'il manquait « des facultés nécessaires pour faire des progrès dans le savoir<sup>911</sup> ». Pourrions-nous nous voir reprocher,

---

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 89. Cette assimilation est problématique, d'autant plus que l'identité de l'homme sauvage observé reste très incertaine : « Mais, à la simple énumération, il est facile de voir qu'ils [les caractères physiques de l'homme primitif] sont tous empruntés de la connaissance qu'on a de types physiques inférieurs, soit en des races vivantes, soit par des découvertes paléontologiques, quoique trop peu communes et trop peu concluantes encore. Or comment savons-nous que ces caractères sont primitifs, et non point de dégénérescence ? Parler-nous, si vous voulez, de l'origine physique de l'homme, de sa filiation animale, de sa génération première, – ou plutôt de sa génération continue, selon votre système : dans la mesure où vous nous instruisez sur ces points et sur les conditions du plus ancien habitat humain, nous vous reconnâtrons le droit de nous donner aussi une idée du type cherché. Mais, si vous n'avez à nous offrir que des cas d'observation actuelle, ou que les inductions sans force qui se tirent de ces cas, tant que la question d'origine, dont la solution trancherait tout, demeurera obscure, c'est nous qui serons libres de penser que vos prétendus spécimens sont pris de races altérées, et que nous sommes dans une complète ignorance de ce vrai type originel, antérieur à toute dégénération, dont rien n'oblige que nous retrouvions maintenant les traces. » (*Ibid.*, p. 86–87)

<sup>911</sup> *Principes de sociologie*, t. I, § 209, p. 582.

après tout, le soupçon que ce portrait de l'homme primitif ait représenté au moins autant un objectif à atteindre que le résultat auquel Spencer aboutirait par une méthode positive ?

L'homme primitif n'est pas fait pour la société : voyons donc quelle société il formera, *malgré lui*.

### Société militaire, société industrielle

Les appellations conférées aux deux types de société, caractérisées une première fois dans le chapitre X des « Inductions de la sociologie » (*Deuxième partie des Principes de sociologie*) puis, plus amplement, dans les chapitres XVII et XVIII des « Institutions politiques » (*Cinquième partie des Principes de sociologie*), peuvent induire en erreur<sup>912</sup>. Si Spencer associe effectivement à la société de type militaire l'activité guerrière, « industrielle » n'est pas nécessairement la société qui serait « industrielle » et au cœur de laquelle battrait une machine à vapeur :

En premier lieu, il ne faut pas confondre la société industrielle avec la société industrieuse. Sans doute les membres d'une société organisée industriellement sont d'ordinaire industrieux, et ils sont obligés de l'être quand la société est avancée ; mais il ne faut pas dire qu'une société industriellement organisée soit une société où nécessairement il se fait beaucoup d'ouvrage. Quand la société est petite, et que son habitat est si favorable que la vie s'y entretient commodément avec peu d'efforts, les relations sociales qui caractérisent le type industriel peuvent coexister avec une activité productive très modérée. Ce n'est pas par le fait de la diligence de ses membres qu'une société est industrielle au sens que nous donnons à ce mot, c'est par la forme de coopération dans laquelle les membres de cette société accomplissent leurs travaux, que la somme en soit grande ou petite. On comprendra mieux cette distinction en remarquant que, au contraire, il peut y avoir et qu'en fait il y a une grande industrie dans des sociétés bâties sur le type militaire<sup>913</sup>.

C'est dire si le sens du mot « industrie » diffère, chez Spencer, de celui que nous lui attribuons d'ordinaire. Jean Cazeneuve le constate dans son article « Société industrielle et société militaire selon Spencer<sup>914</sup> » : dans le langage du XIX<sup>e</sup> siècle, rappelle-t-il, le mot « industrie » recevait une extension plus grande et ne se limitait pas à faire référence à la productivité mécanique. On trouve d'ailleurs volontiers le terme employé dans son sens large chez Comte ; en effet, pour Comte comme pour Spencer, le mot engloberait tout ce qui contribue à maintenir, accroître ou répandre le bien-être matériel.

L'industrie telle que nous avons pris l'habitude de la concevoir, c'est-à-dire comme technologie de production intensive, n'est donc pas ce qui caractérise à proprement parler la société « industrielle » à laquelle pense Spencer. Ce ne sont ni la mécanisation, ni l'organisation rationnelle de travail, mais une *organisation* industrielle, ce qui veut dire une certaine *forme de*

---

<sup>912</sup> Voir *Principes de sociologie*, t. II, § 256–263, p. 134–169 ; *Principes de sociologie*, t. III, § 547–575, p. 757–851.

<sup>913</sup> *Principes de sociologie*, t. III, § 562, p. 804.

<sup>914</sup> Jean Cazeneuve, « Société industrielle et société militaire selon Spencer », *Revue française de sociologie*, vol. 2, n°2, 1961, p. 48–53.

*coopération* entre ses membres, qui constitue le trait discriminatoire de ce type de société (principalement observable, en effet, dans la modernité occidentale). Le concept de *coopération*, qui se trouve à la base de la typologie sociale établie par Spencer – ce que l’on a d’ailleurs tendance à perdre de vue – mérite ici d’être spécialement souligné : par l’intermédiaire de ce concept, une inquiétude répandue parmi les sociologies de l’époque perce dans l’œuvre de Spencer, à savoir celle de l’unité sociale et de son garant dans une ère séculaire.

Cette *unité*, Spencer la conçoit donc comme coopération des individus, laquelle peut selon lui être *contrainte* ou *libre* :

Toutes les affaires industrielle, qu’elles se traitent entre patrons et ouvriers, entre acheteurs et vendeurs, entre les gens adonnés aux professions libérales et leurs clients, se font par voie d’échange libre. (...) Ce rapport, dans lequel l’échange mutuel de services n’est pas obligatoire, où nul individu n’est subordonné, devient prédominant dans la société à mesure que l’activité industrielle devient prépondérante. (...) La coopération qui accomplit les fonctions multiformes devient une coopération *volontaire*<sup>915</sup>.

La spontanéité de la vie sociale qui caractérise la société de type industriel est précisément ce qui fait défaut à la société de type militaire où l’État s’interpose pour asservir les hommes à ses fins. La coopération qui relie ces derniers est ainsi forcée et, de fait, indirecte. Dans ces conditions, les hommes ne construisent une œuvre commune qu’en tant qu’ils ont été transformés en instruments de l’État, s’exécutant dans un effort *collectif* obligé :

Une observation qui éclairera encore mieux la nature du régime militaire, c’est qu’il est à la fois positivement et négativement régulateur. Il ne se borne pas à réprimer, il impose. Outre qu’il dit à l’individu ce qu’il ne faut pas faire, il lui dit aussi ce qu’il faut faire. (...) Seulement ce que nous avons à remarquer ici, c’est que ce caractère n’est pas seulement celui du gouvernement de la vie militaire, mais aussi celui du gouvernement de la vie civile, sous le régime militaire. (...) Le civil et le militaire sont dans une condition aussi semblable que le permet la différence de leurs occupations<sup>916</sup>.

De même que dans la société industrielle, la règle *interdit* dans la société militaire ; toutefois, c’est seulement dans cette dernière qu’il lui appartient aussi d’*imposer*. Les droits individuels sont anéantis dans cette société qui absorbe l’homme non seulement avec ses biens, mais aussi avec ses ambitions et ses forces.

Une telle subordination de l’individu aux buts collectifs de la société s’avère particulièrement avantageuse en cas d’hostilités extérieures. S’il s’agit là d’un point important (aussi y reviendrons-nous de façon plus détaillée), c’est qu’à partir de cette efficacité, Spencer en vient à déterminer les traits généraux de la société de type militaire, ici résumés. En effet, sa nature lui assure le succès là où tout autre type d’organisation sociale ne pourrait

---

<sup>915</sup> *Principes de sociologie*, t. II, § 260, p. 160. Quant à l’unité de la société : « Pour conserver sa vie corporative, une société est obligée à une action corporative ; il est probable que plus elle aura rendu son action corporative complète, plus elle conservera sa vie corporative. » (*Principes de sociologie*, t. III, § 548, p. 758–759)

<sup>916</sup> *Principes de sociologie*, t. III, § 554, p. 765.

qu'échouer ; dominatrice du point de vue de ses rapports intérieurs, elle est également apte à tenir tête à l'ennemi extérieur auquel elle se mesure en permanence.

En comparaison, la société industrielle se montre particulièrement dépourvue de moyens de défense contre les agresseurs – et, en réalité, d'agresseurs tout court. Dans cette nouvelle condition d'existence paisible, nul besoin de gouvernement oppressif et intempérant : à l'abri des hostilités, la société industrielle se concentre sur elle-même et avant tout sur ses membres, dont elle encourage l'épanouissement. La liberté d'action de chaque individu, que tout régime militaire tend au contraire à étouffer, constitue désormais la source de la prospérité collective. Personne, dans la société industrielle, ne contrôle le produit des efforts fournis par les particuliers ; aucun supérieur ne leur prescrit le travail pour en redistribuer ensuite arbitrairement les fruits comme c'est le cas dans la société militaire. Aussi, le régime du *statut* est remplacé, dans les sociétés industrielles, par celui du *contrat* ; l'État se trouve ainsi privé du droit à dicter à tel ou tel homme ce qu'il doit faire et la fonction publique réduite à la seule administration de la justice.

La sociologie de Spencer n'est-elle pas en mesure de décréditer valablement la philosophie politique issue des théories du contrat social alors même que, nous l'avons vu plus haut, celle-ci serait en pratique immunisée contre toute objection fondée sur l'expérience empirique ? Certes, Spencer se réclame de l'observation ; il prête par ailleurs à sa typologie un sens dynamique lorsqu'il pense découvrir la tendance historique des sociétés à sortir progressivement de leur état militaire pour atteindre une organisation industrielle<sup>917</sup>. L'objection contre la théorie contractualiste, que semble dessiner sa construction sociologique, est pourtant d'ordre logique : en effet, lorsqu'il place la *contrainte* avant le *contrat*, Spencer ne sépare-t-il pas ce que le contractualisme associait ? Si, dans *Léviathan*, le pouvoir absolu tirait la légitimité de sa fondation contractuelle, l'autorité publique se heurte en revanche chez Spencer à un conflit *logique* avec le contrat. Pour le sociologue anglais, la contrainte et le contrat représentent deux techniques alternatives nourrissant l'une comme l'autre le but de garantir la *coopération*, ce qui veut dire l'intégration de la société : ainsi, du fait de l'affirmation croissante du régime du contrat, l'État, contrainte incarnée, serait voué à la disparition.

Ce dialogue que nous mettons ainsi en scène entre Spencer et Hobbes, est-il purement imaginaire ?

---

<sup>917</sup> L'organisation militaire est inévitablement première car la guerre est *nécessaire* à la première constitution de la société. Toutefois, Spencer ne conçoit pas le progrès social comme indéfectible : il admet en réalité la possibilité des régressions de l'organisation industrielle vers l'organisation militaire (l'Allemagne de son temps en fournissait selon lui un exemple parlant).

## Les principes de la typologie spencérienne

On le sait, Spencer n'a pas la primeur de la distinction entre sociétés *militaire* (qu'il nomme plus volontiers *militante*) et *industrielle*. Dans l'article cité, Jean Cazeneuve rappelle ainsi que les réflexions consacrées au rôle de l'armée dans la société ont été déterminantes non seulement pour Spencer, mais aussi et avant lui – et cela précisément dans le même contexte de classification de sociétés – pour Saint-Simon ou encore pour Comte. Bien que les vues spencériennes et comtiennes présentent selon J. Cazeneuve des ressemblances frappantes, c'est un rapprochement moins attendu avec la pensée des anthropologues qu'il propose : la typologie de Spencer ne s'apparente-t-elle pas en effet à la célèbre distinction établie par Ruth Benedict entre sociétés « dionysiaques » (ou « faustiennes ») et sociétés « apolliniennes », dans les *Patterns of Culture* (1934)<sup>918</sup> ? Malheureusement, J. Cazeneuve ne pousse pas assez loin ce rapprochement qui, convenablement développé, pourrait nous instruire ; il se contente en définitive de constater que les sociétés industrielles telles que décrites par Spencer sont « très nettement apolliniennes<sup>919</sup> ».

On peut alors se demander si l'assimilation ainsi suggérée entre les typologies établies par Spencer et par R. Benedict ne correspond pas plutôt à une manœuvre destinée à éloigner le premier de Comte. Déterminer ce qui sépare les deux auteurs, voilà qui semble en tout cas constituer le véritable enjeu de cette courte étude de J. Cazeneuve, qui s'ouvre sur les différences régissant leurs conceptions respectives de l'évolution historique :

D'abord, ce dernier (à savoir Comte, note JM) présentait la société militaire et la société industrielle comme des étapes successives dans le devenir historique. Or, paradoxalement, le point de vue où se place Spencer quand il établit cette même distinction, n'est pas franchement évolutionniste. Le fait qu'il range à la fois des groupes « primitifs » et des nations « civilisées » dans chacune des deux catégories le prouve déjà. En outre, lorsqu'il étudie l'histoire des pays européens, il s'attache à montrer que leur évolution politique ne va pas toujours du type militaire au type industriel, mais parfois subit un mouvement de va-et-vient de l'un à l'autre ou bien même se déroule dans le sens inverse. (...) En tout cas, son évolutionnisme, base de sa philosophie, s'applique à d'autres classifications des sociétés ; celle dont il est ici question n'est que « secondaire » dans sa sociologie<sup>920</sup>.

Ce passage mérite plusieurs commentaires. Tout d'abord, la différence entre pensées spencérienne et comtienne ne nous paraît pas aussi tranchée en ce qui concerne la question de la nécessité selon laquelle les sociétés évolueraient de leur état militant vers un état industriel. J. Cazeneuve reconnaît certes, un peu plus loin, que Spencer croyait bien en définitive à la

---

<sup>918</sup> En France, l'ouvrage de Ruth F. Benedict est paru sous le titre *Échantillons de civilisations* (traduit de l'anglais par Raphaël Weill, Paris, Éditions Gallimard, 1950).

<sup>919</sup> Cf. Jean Cazeneuve, « Société industrielle et société militaire selon Spencer », p. 50.

<sup>920</sup> *Ibid.*

tendance générale des sociétés à évoluer vers l'industrialisme. Mais, en relativisant cette prédiction et en avouant son incertitude empirique, Spencer nous ferait comprendre qu'il s'agirait là, en réalité, « d'un vœu pieux<sup>921</sup> » plutôt que d'une conviction sincère.

Or, justement, comment ce vœu serait-il fondé ? Loin d'échapper à toute explication, l'ambiguïté de la position spencérienne pourrait être éclairée par des motifs tout à fait compréhensibles. J. Cazeneuve rappelle dans ce contexte que l'auteur pensait avoir identifié une poussée historique des sociétés vers un état d'organisation industrielle. Nécessairement militaires à l'origine (nous le rappelons, la guerre instiguerait la consolidation des premiers groupes sociaux), elles tendraient à se libérer, pour ainsi dire, de leur organisation première :

Pour que se développe la société libérale que Spencer appelle industrielle, il suffit donc que le militarisme desserre son étreinte. (...) Il y a donc, au fond, une tendance naturelle qui pousse les sociétés à s'épanouir dans le libéralisme industriel quand le militarisme s'efface. Sans la guerre qui maintient abusivement le régime militaire, toute nation civilisée deviendrait de plus en plus proche du modèle théorique idéal de la démocratie industrielle. Ce serait par là que la typologie binaire de Spencer s'inscrirait dans son évolutionnisme<sup>922</sup>.

Sur ce point, nous nous montrerions même plus affirmatif que J. Cazeneuve. Le fait que Spencer ait observé l'évolution la plus contemporaine de la société britannique non seulement avec tristesse, mais aussi avec un œil réprobateur – condamnant ce qu'il jugeait être une *régression* sociale (voir *infra*) – constitue selon nous l'indice de ce que ledit devenir historique représentait pour lui une véritable norme, qu'il n'hésiterait peut-être pas d'appeler « naturelle ». La différence entre Spencer et Comte serait-elle dans ce contexte si sérieuse si elle ne tenait avant tout qu'à un inversement du rapport causal entre la guerre et sa société, ainsi que l'affirme en fin d'analyse J. Cazeneuve ?

Voilà donc la différence essentielle, quant au problème soulevé ici, entre la sociologie de Comte et celle de Spencer : pour le premier, c'est la forme industrielle de civilisation qui fait ou fera disparaître les guerres ; selon Spencer, c'est l'absence de guerre qui permet l'évolution du type militaire vers le type industriel. De celui-ci, la paix est une cause plutôt qu'une conséquence<sup>923</sup>.

Il est aisé de comprendre quelle pertinence immédiatement politique pouvait receler cette remarque en 1961, année de publication de l'étude de J. Cazeneuve. Restons toutefois plus « académique » et voyons ce qui, plus généralement et sur le plan théorique, sous-tend la problématique de la nécessité historique, qui s'exprime chez Spencer dans un langage curieusement simple.

---

<sup>921</sup> *Ibid.*

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>923</sup> *Ibid.*

Selon J. Cazeneuve, ainsi que nous l'avons déjà rapporté, la distinction entre types *militaire* et *industriel* des sociétés, distinction seulement « secondaire », s'avérerait indépendante de l'évolutionnisme de Spencer qui « s'applique à d'autres classifications des sociétés<sup>924</sup> ». Or, cet aperçu heureux, et nullement banal, se trouve malheureusement motivé par une assimilation grossière de l'évolutionnisme à un historicisme téléologique. Ce soupçon se confirme au moment où l'auteur explique, sur le fond de la discussion portant sur l'évolution tendancielle des sociétés, que la typologie binaire spencérienne « s'inscrirait » finalement dans son « évolutionnisme » que J. Cazeneuve ne caractérise guère, comme si l'intuition, ou le sens commun, suffisait à identifier.

Le compte rendu que notre auteur propose de la distinction spencérienne entre type militaire et type industriel des sociétés se révèle ainsi, en fin de compte, largement décevant. Traitée comme « secondaire », la classification dualiste des sociétés ne ferait qu'accompagner un « évolutionnisme » spencérien fondamental qui lui resterait extérieur. Au lieu de l'*expliquer*, le travail du lecteur critique consisterait alors à *situer* cette typologie binaire par rapport à ce qui constituerait véritablement la sociologie dynamique de Spencer (dont on nous apprend si peu).

Mais comment Spencer *fonde-t-il* la distinction entre sociétés militaires et sociétés industrielles ? Quelle est son origine et quelle est sa fonction ? Qu'est-ce qui pousse Spencer à dessiner cette image si étonnamment peu structurée de l'histoire sociale, alors même qu'il se réclame de l'évolutionnisme et donc d'un schéma dynamique essentiellement « continuiste » ? Valerie A. Haines, déjà convoquée dans le cadre de notre quête du modèle de scientificité éventuellement adopté par le sociologue anglais, propose à son tour, dans « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? » (1988), une explication de la typologie dualiste spencérienne. Une explication bien différente de celle de J. Cazeneuve : d'une part, l'auteur situe l'origine dudit classement au cœur même de l'évolutionnisme spencérien, d'autre part, elle s'appuie sur des distinctions jusqu'ici négligées entre différents modèles de la dynamique sociale, qui ne méritent pas tous d'être associés à l'*évolutionnisme* bien compris<sup>925</sup>.

Sur un ton ouvertement polémique, V. A. Haines s'applique à démontrer que l'on trouve bien chez Spencer un *évolutionnisme* authentique et non un simple schéma historique de

---

<sup>924</sup> Voir le passage cité plus haut. Cazeneuve s'explique en note de bas de page: « primaire » peut être appelée la classification des sociétés qui s'appuie sur le degré de leur composition et établit des distinctions entre sociétés simples, composées, doublement composées, triplement composées. Cette classification est « régie par le principe du passage de l'homogène à l'hétérogène qui domine l'évolutionnisme spencérien. Ce n'est pas exactement le cas pour la distinction entre sociétés militaires et sociétés industrielles. » (*Ibid.*, p. 50, note 6)

<sup>925</sup> Voir aussi, dans ce contexte, l'étude de Derek Freeman, « The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer » (*Current Anthropology*, vol. 15, n. 3, 1974, p. 211–237) et celle de Robert G. Perrin, « Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution » (*American Journal of Sociology*, vol. 81, n. 6, 1976, p. 1339–1359).



*développement* (nous y reviendrons), bien que ce dernier soit sous-jacent à une téléologie spencérienne de surface. Il serait en effet difficile de s'en aviser du fait de l'articulation établie, dans la philosophie de Spencer, entre les théories de von Baer et celles de Lamarck, alliance également source de la double typologie des sociétés telle qu'exposée dans les *Principes de sociologie*.

Différentiation, intégration, complexité : voilà quel arrière-fond von baerien sous-tendrait la classification spencérienne des types sociaux, d'après l'auteur, sur la base des différences observables dans la composition des sociétés. De la sorte, sociétés simples, composées, doublement composées ou encore triplement composées pourraient être considérées comme autant d'« étapes » (*stages*) évolutionnaires du progrès tendanciel vers une plus grande hétérogénéité<sup>926</sup>. Le lamarckisme, quant à lui, serait responsable de la classification des sociétés suivant la nature de l'activité qui les intègre. Ce courant de pensée serait donc à l'origine de la distinction entre types *militant* et *industriel* des sociétés, qui nous intéresse au premier chef :

Contrairement à la première classification, celle-là est fondée sur le modèle lamarckien. Le lien est assuré par l'argument de Spencer qui considère l'environnement superorganique (les interactions entre une société et les sociétés avoisinantes) comme la plus importante source de variation adaptative dans l'évolution sociale. Pour une organisation, le fait d'être « plus développée » dépend de la nature des interactions qui se font jour entre la société en question et les sociétés avoisinantes, lesquelles se trouvent toutes dans une situation de lutte pour l'existence. Lorsque ces interactions sont hostiles, le militantisme progresse ; si elles sont paisibles, c'est alors l'industrialisme qui est adaptatif<sup>927</sup>.

Le fait que les deux types de société reçoivent dans la pensée spencérienne des valeurs inégales n'entre en rien en conflit, selon V. A. Haines, avec le modèle biologique sous-jacent. Spencer inverserait toutefois les signes distribués par le lamarckisme biologique : car si ce dernier attribue aux organismes dont le système nerveux est développé (centralisé) une supériorité par rapport à ceux dont le système nerveux est relativement primitif (décentralisé), notre auteur subordonne quant à lui la société militante hautement centralisée à la société industrielle libérale jugée supérieure.

Sur un point, cependant, cette lecture de Spencer qui associe la distinction *militaire* / *industriel* au modèle biologique lamarckien ne peut nous satisfaire. La même question revient perpétuellement à notre esprit : comment, en effet, établir une typologie *binaire* à partir d'une

---

<sup>926</sup> Cf. Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1213.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 1213 : « Unlike the first one, this classification is grounded in the Lamarckian model. The link is Spencer's argument for the superorganism environment (the interactions between a society and neighboring societies) as the major source of adaptational variation in social evolution. Whether the organization is more "largely developed" depends on the nature of the interactions that occur between a society and its neighboring societies in the struggle for existence. If these interactions are hostile, then militancy evolves; if peaceful, then industrialism is adaptive. »

théorie du progrès selon laquelle le changement s'explique par l'adaptation aux conditions environnantes (en réalité, hostiles ou paisibles, les interactions avec l'environnement représentent toujours des défis d'adaptation) ? Qu'est-ce qui autorise, au sein d'un tel modèle, à réduire la richesse des relations existant entre l'« organisme » et son milieu à leur seul potentiel d'hostilité ou d'indifférence réciproques ?

Deux choses demandent à être distinguées : en effet, montrer comment la typologie spencérienne s'accommode d'une éventuelle théorie de la dynamique sociale reposant sur un modèle biologique ne revient pas encore à rendre compte de l'origine ou, mieux, de la construction de cette typologie. Dans un article récent, rédigé en tant que contribution à l'analyse des « sociologies historiques<sup>928</sup> », le sociologue John Holmwood et la philosophe et biologiste Maureen O'Malley ont quant à eux bel et bien perçu cette différence : selon eux, l'alliance spécifique qu'effectuerait Spencer entre Lamarck et Darwin serait responsable de l'aspect téléologique propre à sa théorie sociale, qui conviendrait assez bien à la charge normative prise par la distinction entre sociétés militaire et industrielle. Or, pour J. Holmwood et M. O'Malley, cette complicité n'équivaut pas à une *explication* :

...du point de vue historico-sociologique, les typologies que son fonctionnalisme a aidé à produire n'ont pas de quoi se féliciter. La distinction entre le militaire et l'industriel véhicule tous les problèmes des idéaux-types infalsifiables, sachant que [le fonctionnalisme de Spencer] et sa typologie basée sur la différenciation imposent à l'histoire ainsi qu'à son interprétation un modèle stadial, tout en empilant l'évidence historique dans une forme prédéfinie. Spencer est connu pour s'être désintéressé d'un grand nombre d'éléments susceptibles de fournir des contre-exemples à ses classifications, sous prétexte que ces derniers constituaient des preuves « accidentelles » plutôt qu'« essentielles », ainsi que pour son adhésion aux récits de voyageurs faiblement fondés, simplement parce qu'ils convenaient à ses typologies (...). Ces échecs relèvent d'un problème plus large, à savoir que les typologies sociologiques sont dérivées des catégories *a priori* et dominées par une logique développementaliste (...). Le schème dans son ensemble devient simplement un moule prêt à être appliqué à des observations historiques<sup>929</sup>.

À l'évidence, nos auteurs n'éprouvent pas grande sympathie pour la méthode spencérienne... Mais au fond de leur critique réside une thèse forte : c'est la *liberté* qui, dans la sociologie de Spencer, mesure le progrès et c'est elle qui, en tant que catégorie *a priori*, se trouve à la base de sa typologie sociologique (thèse sur laquelle nous reviendrons ultérieurement). Cette

---

<sup>928</sup> John Holmwood, Maureen O'Malley, "Evolutionary and Functionalist Historical Sociology", in G. Delanty, E. F. Isin (dir.), *Handbook of Historical Sociology*, London, Sage, 2003, p. 39–57.

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 45 : « ...the typologies his functionalism helped produce have little to commend them from a historical-sociological point of view. The militant-industrial distinction exhibits all the problems of unfalsifiable ideal-types, and both it and the differentiation typology impose a stage model on history and its interpretation, pressing historical evidence into a pre-defined shape. Spencer is notorious for discarding many items that provided counter-examples to his classifications, with the justification they were "incidental" rather than "essential" pieces of evidence, or for accepting travelers' narratives with little substantiation simply because they fit the typologies (...). These failings are part of a bigger problem, in which sociological typologies are derived from *a priori* categories and ruled by a developmental logic (...). The whole scheme becomes simply a template to be applied to the historical record. »

dernière serait ainsi moins fondée par un organicisme que *rattachée* à ce dernier pour dissimuler sa propre origine idéologique. J. Holmwood et M. O'Malley nous semblent ainsi, en termes à peine moins explicites, rejoindre Georges Canguilhem, lequel n'hésitait pas, dans un contexte certes différent, à présenter l'évolutionnisme spencérien comme un cas exemplaire de l'« idéologie scientifique » :

Mais, pour apporter à la loi d'évolution la caution d'une science plus apodictique que la nouvelle biologie, Spencer se flatte de déduire de la loi de conservation de la force le phénomène de l'évolution par instabilité de l'homogène. À qui suit le cheminement de la pensée de Spencer dans l'élaboration progressive de son œuvre, il apparaît que la biologie de von Baer d'abord, de Darwin ensuite, lui a fourni un patron de garantie scientifique pour un projet d'ingénieur dans la société industrielle anglaise du XIX<sup>e</sup> siècle : la légitimation de la libre entreprise, de l'individualisme politique correspondant et de la concurrence. La loi de différenciation finit par le soutien apporté à l'individu contre l'état. Mais, si elle finit explicitement par là, c'est peut-être qu'elle a commencé implicitement par là<sup>930</sup>.

Faut-il donc chercher le fondement de la typologie spencérienne hors du modèle biologique dont il se réclame ? C'était déjà, nous nous en souvenons, l'hypothèse privilégiée par J. D. Y. Peel, qui pensait trouver son origine d'une part dans une tradition intellectuelle très ancienne (pour laquelle le rapport, au sein d'une société, entre le « civil » et le « militaire » constituait un sujet familier), et, d'autre part, dans l'expérience sociale d'un Spencer témoin de l'industrialisme britannique en plein essor.

Remarquons toutefois que J. Holmwood et M. O'Malley se font plus téméraires que J. D. Y. Peel, lequel exposait la construction de Spencer à un éventuel démenti venu du fait empirique :

Lorsque, dans les années 1870, la compétence et l'efficacité ne paraissaient plus être indissociablement liées à la liberté par rapport au management d'État, quand le gouvernement a commencé à recruter des professionnels pour son administration, et quand l'Allemagne donnait l'exemple d'une industrialisation pilotée par une élite militaire, la théorie sociale devait abandonner la dichotomie<sup>931</sup>.

Contre J. D. Y. Peel, nous sommes plutôt enclin à suivre le jugement de J. Holmwood et M. O'Malley selon lesquels, nous venons de le voir, la classification spencérienne binaire des sociétés serait immunisée de tout fait empirique réfractaire (ce qu'ils lui reprochent). Spencer ne s'est-il pas montré prêt à incriminer la réalité lorsque cette dernière tendait à contredire

---

<sup>930</sup> Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 42.

<sup>931</sup> J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer, the Evolution of a Sociologist*, p. 198 : « When, in the 1870s, it no longer seemed that competence and efficiency were indissolubly linked with total freedom from state-management, and government began to recruit professionals for administration, or when Germany showed how industrialization might be piloted by a military elite, social theory had to abandon the dichotomy. » Il est paradoxal, selon Peel, que le dernier à se servir de cette dichotomie ait probablement été le sociologue américain Thorstein Veblen. Celui-là a pourtant élaboré, rappelle-t-il, une analyse particulièrement perspicace de la coexistence du militantisme archaïque et de l'industrialisme moderne (pour l'Allemagne impériale).

ses hypothèses ? Témoin, à la fin de sa vie, d'une nouvelle militarisation de la société et de la recrudescence de l'État, il regretta le monde qui se refusait à suivre le chemin tracé par sa théorie, sans renoncer pour autant à sa philosophie<sup>932</sup>.

### La puissance des « concepts normatifs »

Cette immunité de la théorie spencérienne devant une réalité sociale indocile est-elle nécessairement révélatrice d'une faute de construction ? Une certaine hésitation semble ici se justifier, dans la mesure où Spencer laisse parfois entendre à ses lecteurs la fonction avant tout instrumentale de sa typologie des sociétés. D'après ses propres dires, les deux types sociaux se trouvent le plus souvent enchevêtrés au cours de l'évolution sociale ; la réalité sociale est essentiellement mixte (et, en tant que telle, elle ne pourrait peut-être pas être épistémiquement première) :

Durant l'évolution sociale, on voit ces deux ordres de caractères se mêler. Mais, *dans la théorie comme dans les faits*, il est possible de suivre avec toute la clarté désirable les caractères opposés qui distinguent chacune des deux organisations dans son développement complet<sup>933</sup>.

Ainsi entendus, les types sociaux élaborés par Spencer représenteraient donc autant de catégories de pensée autorisant à distinguer ce que la réalité sociale enchevêtre. Curieusement, bien que témoin direct – et de plus en plus soucieux – de la modernité industrielle britannique (rappelons ici quelle importance y accordait J. D. Y. Peel, voir *supra*), Spencer préfère commencer l'explication de sa typologie, dans les *Principes de sociologie*, par une caractérisation de la société *militaire*, plus facilement observable à ses dires que la société *industrielle* :

C'est surtout la nature essentielle de l'organisation qui accompagne l'état militaire chronique, dont on peut prévoir *à priori* et constater *à posteriori* l'existence dans un grand nombre de cas. La nature essentielle de l'organisation qui accompagne l'industrialisme pur, dont l'expérience ne nous a pas encore appris grand'chose, s'éclairera par opposition ; et nous apercevrons des exemples qui montrent un progrès vers cet état social<sup>934</sup>.

Et plus loin :

C'est surtout l'organisation adaptée à la guerre qui déteint sur celle qui est adaptée à l'industrie. Tandis que le type militaire, constitué d'après la théorie, se montre dans un si grand nombre de

---

<sup>932</sup> L'opinion contraire peut être trouvée par exemple chez D. Becquemont et L. Mucchielli : « En 1896 [lorsque la dernière partie des *Principes de sociologie* voit le jour], Spencer renia lui-même sa philosophie synthétique. Le rêve d'une société d'harmonie et de bonheur humain basée sur des lois de nature faisait place à la perspective d'une société en voie de destruction. Le fait passa presque inaperçu. Mais qui lisait encore Spencer en 1896 ? Se derniers disciples préférèrent s'en tenir à l'optimisme des lois d'évolution et eux aussi négligèrent ce texte. » (Daniel Becquemont, Laurent Mucchielli, *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, s. 209).

<sup>933</sup> *Principes de sociologie*, t. III, § 547, p. 757 (c'est nous qui soulignons).

<sup>934</sup> *Ibid.*, § 547, p. 757–758.

sociétés avec des traits qui ne laissent aucun doute sur sa nature essentielle, le type industriel a ses traits si bien masqués par ceux du type militaire encore dominant, que sa forme idéale n'offre nulle part que des spécimens très imparfaits<sup>935</sup>.

Spencer fait preuve de persévérance sur ce point : l'industrialisme ne se donne pas à voir, par le biais d'une expérience directe, comme une évidence première. Ce n'est d'ailleurs que par degrés que ses traits se distinguent de ceux de la société militante. Bref, la modernité ne saute pas aux yeux ! Elle ne doit pas être confondue avec ce qu'elle n'est pas (le type industriel de la société, d'économie industrielle précisément, ou encore le communisme) et doit pouvoir être identifiée y compris dans ses formes les plus précoces, bien que « [n]ée de la modification d'une structure préexistante, elle en garde longtemps les traces<sup>936</sup> ».

Cela dit, les traits du militantisme présents dans les sociétés empiriques doivent eux-mêmes être rendus perceptibles par une sensibilisation préalable, *fondée théoriquement* :

Après avoir considéré la société idéalement organisée pour la guerre, nous serons capables de reconnaître dans les sociétés réelles le caractère auquel la guerre a donné naissance<sup>937</sup>.

Ce sous-bassement théorique de l'observation se trouve réaffirmé quelques pages plus loin :

Maintenant que nous avons énuméré les caractères que l'on pouvait s'attendre à voir dominer grâce à la survie des plus aptes durant la lutte pour l'existence entre les sociétés, examinons comment ces caractères se montrent dans les sociétés réelles, semblables au point de vue du militarisme, mais dissemblables à d'autres égards<sup>938</sup>.

Le fait qu'une société soit manifestement guerrière, remarque Spencer, n'implique pas encore que sa nature militaire soit aisément repérable à vue. Ainsi la faible intégration des petits groupes primitifs peut-elle en quelque sorte « cacher » leur organisation militaire, qu'il faut s'appliquer à *reconnaître* ; *a contrario*, une société complexe et à la pointe de la modernité économique peut reposer sur un principe d'organisation militaire, qui la maintient bien loin du pinacle du processus évolutif.

Revenons à présent, et une fois encore, vers la sociologie de Ferdinand Tönnies, plusieurs fois évoquée ci-dessus (on s'en souvient, c'était d'abord Carl Schmitt qui nous y a invité). Le fait que Tönnies s'appuie, lui aussi, sur une typologie sociale binaire, voilà ce qui a déjà été signalé ; plus remarquable se trouve, dans le présent contexte, celui que Tönnies assigne à sa typologie, de façon tout à fait explicite, ce même rôle instrumental tout juste

---

<sup>935</sup> *Ibid.*, § 562, p. 803–804.

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 806.

<sup>937</sup> *Ibid.*, § 547, p. 758.

<sup>938</sup> *Ibid.*, § 558, p. 770.

identifié chez Spencer<sup>939</sup>. En effet, Tönnies conçoit la « communauté » et la « société » comme des « concepts normaux » correspondant à des « *artefacts* de la pensée, des outils destinés à faciliter la compréhension de la réalité<sup>940</sup> ». Produits de la pensée, ces concepts n'ont pas de référent empirique adéquat (contrairement aux « concepts empiriques ») – en effet, la réalité confondrait toujours ce que ces concepts permettent de distinguer. Mais, dans leur abstraction, ces derniers sont destinés à nous aider à reconnaître, dans cette réalité inextricable, ce qui relève des modèles qu'ils désignent. Le statut des concepts de « communauté » et de « société », que Tönnies associe étroitement à ceux de « volonté organique » et « volonté essentielle », serait donc en ce contexte précis *méthodologique* :

Ces concepts s'excluent réciproquement en tant que produits, libres et arbitraires, de la pensée : dans les formes de la volonté essentielle, on ne doit rien *concevoir* de la volonté arbitraire et *vice versa*. Quand cependant ces concepts sont considérés comme des concepts *empiriques* (n'étant alors rien que des noms couvrant une pluralité de vues et de représentations ; ce qui explique que plus grande est leur extension, plus ils se vident de toute signification précise), il ressort facilement de l'observation et de la réflexion qu'il n'existe pas, en fait, de volonté essentielle sans volonté arbitraire dans laquelle elle s'exprime, ni de volonté arbitraire sans volonté essentielle sur laquelle elle repose<sup>941</sup>.

Et ce n'est pas tout. Les « concepts normaux » permettent non seulement d'isoler et de regrouper les éléments qu'entremêle la réalité pour ainsi dire mal-ordonnée, mais aussi – et cela nous semble crucial – d'identifier les « tendances empiriques » :

La valeur de la séparation rigoureuse de ces concepts normaux est manifeste lorsque nous nous apercevons comment les *tendances* empiriques existent et agissent les unes à côté des autres dans le sens de l'une ou de l'autre volonté, et qu'elles peuvent même se favoriser et donner lieu à un

---

<sup>939</sup> Le sociologue allemand aurait été un critique consciencieux et original de Spencer, à en croire John Offer, éditeur des *Critical Assessments* spencériens, déjà mentionné ; J. Offer déplore le peu de retentissement que connut l'œuvre de Tönnies dans le monde anglo-saxon, exception faite de *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), ouvrage dans lequel Spencer n'est en revanche mentionné à aucune reprise. (Précisons toutefois que Tönnies se réfère à Spencer dans les préfaces de son livre). Ce n'est en effet qu'après l'achèvement de son plus célèbre ouvrage que Tönnies a publié ses articles consacrés à la sociologie de Spencer, auxquels – comme nous l'apprend J. Offer – ce dernier n'aurait d'ailleurs jamais répondu. L'obstacle a-t-il été linguistique ? Jusqu'aujourd'hui, constate J. Offer, le manque de traductions des écrits de Tönnies continue à entraver la propagation des réflexions du classique allemand qui, malgré ses objections, recevait la sociologie spencérienne avec bienveillance et peut-être même avec admiration. Cf. John Offer, « Tönnies and Spencer: An Assessment of Tönnies as a Critic of Spencer, and a View of their Dual Relevance to Aspects of Contemporary Sociological Research on Welfare », in J. Offer (dir.), *Herbert Spencer*, p. 245–266. Les articles de Tönnies cités par cet auteur : Ferdinand Tönnies, « Herbert Spencer soziologisches Werk », 1889, repris in *Soziologische Studien und Kritiken, Erste Sammlung*, Jena, 1925, p. 75–104; Ferdinand Tönnies, « Werke zur Philosophie der Geschichte und des socialien Lebens », 1892, repris in *Soziologische Studien und Kritiken, Dritte Sammlung*, Jena, 1929, p. 132–196; Ferdinand Tönnies, « Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, vol. 3, *Archiv für Systematische Philosophie*, vol. 4, 1898, p. 498–501; Ferdinand Tönnies, « Herbert Spencer (1820–1903) », *Deutsche Rundschau*, vol. 18, 1904, p. 368–382; Ferdinand Tönnies, « Herbert Spencer, Eine Autobiographie. Autorisierte deutsche Ausgabe von Ludwig und Helene Stein, Stuttgart 1905 », *Kritische Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften*, 1906, p. 137–139.

<sup>940</sup> Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, présentation, traduction et notes par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 141.

<sup>941</sup> Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, p. 142 (souligné par l'auteur).

accroissement réciproque. Mais puisque cependant chacune de ces volontés aspire à la puissance et à la domination, elles s'affrontent, s'opposent et se combattent nécessairement<sup>942</sup>.

Le fait que ce qui s'oppose dans la pensée se combat aussi dans la réalité ne va certainement pas de soi ; une rapide ré-incursion dans la philosophie de Hobbes – choix nullement arbitraire, nous allons le constater – suffira à nous le rappeler, préparant en même temps notre retour à Spencer.

Ce sont en fait les éditeurs américains de Tönnies<sup>943</sup> qui invitent le lecteur à se rendre à l'évidence – grâce à un arrangement suggestif d'extraits de ses ouvrages – du lien étroit qu'entretiennent théorie sociologique tönnesienne et philosophie politique de Hobbes. C'est un fait, Tönnies était un fin connaisseur de ce dernier ; son étude *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*<sup>944</sup> (1896) a longtemps constitué une référence incontournable pour les spécialistes hobbesiens, et cela y compris dans le monde anglo-américain. Mais W. J. Cahnman et R. Heberle, auteurs du recueil *Ferdinand Toennies on Sociology : Pure, Applied and Empirical*, sont en outre convaincus qu'au fond, Tönnies était un authentique disciple hobbesien. C'est en ces termes qu'ils présentent la section consacrée à l'élaboration et aux mérites de ce que Tönnies appelait, nous l'avons vu, des « concepts normaux » :

Ce chapitre démontre avec évidence que Tönnies avait anticipé le type idéal élaboré par Max Weber comme image conceptuelle de la réalité fondamentale, et cela aussi bien dans son examen de Hobbes que dans les passages de *Communauté et société* d'ordinaire expédiés, voire sautés par les lecteurs. De plus, l'affirmation tönnesienne selon laquelle le raisonnement procédant par « concepts normaux », autrement dit raisonnement idéal-typique, sous-tend déjà les écrits de Hobbes, oblige à remonter au-delà des économistes classiques et des moralistes écossais – et d'un Auguste Comte bien entendu – afin de découvrir les racines du raisonnement sociologique tel que nous le connaissons aujourd'hui<sup>945</sup>.

Voilà donc une thèse forte, celle de l'existence objective d'une lignée intellectuelle Hobbes – Tönnies – Weber, invitant à reconsidérer les idées bien ancrées touchant aux origines et sources de la pensée sociologique<sup>946</sup>.

---

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 142 (souligné par l'auteur).

<sup>943</sup> Ferdinand Tönnies, *On Sociology Pure, Applied and Empirical. Selected Writings*, Edited and with Introduction by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1971.

<sup>944</sup> Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1971.

<sup>945</sup> Werner J. Cahnman et Rudolf Heberle in Ferdinand Tönnies, *On Sociology Pure, Applied and Empirical*, p. 37 : « This chapter makes it evident that Max Weber's elaboration of the ideal type as a conceptual image of essential reality has been anticipated by Toennies, both in his work on Hobbes and in passages from *Gemeinschaft und Gesellschaft* that commonly receive only a fleeting glance from the reader, if indeed they are read at all. In addition, Toennies' contention that thinking in 'normal concepts,' or ideal-typical thinking, as already contained in the writings of Hobbes makes it imperative to go beyond the classical economists and the Scottish moralists – not to mention Auguste Comte – in the search for the roots of sociological reasoning as we know it today. »

<sup>946</sup> Cette suggestion d'un lien de parenté logique entre les « concepts normaux » de Tönnies et les « idéal-types » wébériens nous paraît tout à fait stimulante. Signalons, en passant, que R. Boudon et F. Bourricaud sont pour leur part convaincus du wébérianisme anticipé de Spencer : « Mais cette distinction ne comporte chez lui ni la résonance utopique de l'opposition *Gemeinschaft/Gesellschaft*, ni le caractère réaliste de l'opposition durkheimienne ou de l'opposition entre sociétés 'traditionnelles' et sociétés 'modernes'. Utilisant ici encore un

Ferdinand Tönnies semble effectivement soutenir que l'on pourrait trouver, chez Hobbes, une anticipation de ses « concepts normaux ». Pour le voir, il serait important de remarquer que la problématique de Hobbes évolua dans le temps : de la question des fondements des gouvernements existants, Hobbes serait passé aux recherches (qui culminèrent avec *Léviathan*) menées sur l'idée abstraite de l'État rationnel, « quelle que soit la distance des soi-disant États présents par rapport à cette idée<sup>947</sup> ». C'est ainsi que l'ancien problème de la possibilité ou de l'historicité du passage de l'état de nature à la paix de l'état politique aurait été « intériorisé » par Hobbes, ainsi que l'écrit Tönnies :

La guerre de tous contre tous est toujours présente de façon implicite partout où prédominent la compétition, la méfiance et la vanité. En même temps, ces motivations sont contrebalancées par d'autres motivations, lesquelles l'emportent dès qu'un État parfait, en accord avec la nouvelle doctrine et ses règles, sera bâti. Mais avant que cela n'arrive, la situation restera chargée de défauts et en permanence menacée de rechute<sup>948</sup>.

État de nature et état politique ne seraient ainsi, dans la réalité, nullement exclusifs l'un de l'autre, bien qu'ils le soient au niveau conceptuel (en revanche, il n'est pas dit ici que leur présence simultanée provoquerait des accrochages au sein de la société ; elle représente toutefois pour la société un risque de « rechutes »). La théorie de Hobbes, soutient finalement Tönnies, est un « schème strictement hypothétique, une construction idéale inventée en vue d'une comparaison avec l'anti-État<sup>949</sup> ».

À vrai dire, la lecture que nous avons faite de la philosophie de Hobbes (voir *supra*) ne nous laisse pas la liberté d'accepter telle quelle cette interprétation tönnesienne. Il n'y a pas de doute, Hobbes a bien construit son Léviathan afin de le mesurer à la réalité – ou, plus exactement, afin que la réalité lui soit mesurée. En revanche, nous ne croyons pas que « l'état de nature » et « l'état politique » se partageraient chez lui la réalité sociale empirique, et encore moins que Hobbes emploierait ses catégories, même si l'on acceptait de les supposer désormais « méthodologiques », dans le but de révéler une tendance historique de la société à réaliser

---

concept anachronique pour caractériser l'opposition entre sociétés 'militaires' et sociétés 'industrielles', on peut dire sans exagération qu'il s'agit plutôt de 'types idéaux' au sens de Max Weber. » (Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, p. 557)

<sup>947</sup> « In my book-length study of Hobbes I could show how the abstract-rationalist character of the theory was achieved only gradually in the author's thought. While at the early stage he was still concerned with the basis of empirical states of governments, the definitive formation of the theory grew out of the clear insight that his problem was the abstract idea of the rational state, however far the actual so-called states did or did not measure up to the idea. » (extrait de « Hobbes und das Zoon Politikon » (1923) repris in Ferdinand Tönnies, *On Sociology Pure, Applied and Empirical*, p. 53)

<sup>948</sup> Extrait de « Hobbes und das Zoon Politikon » repris in Ferdinand Tönnies, *On Sociology Pure, Applied and Empirical*, p. 54 : « The war of all against all is always latently there wherever competition, distrust, and vanity predominate; but at the same time these motives are being counteracted by other motives, and these will weigh heavier in the balance one the perfect state in keeping with the new doctrine and its rules has been achieved. Until that happens, the situation remains fraught with faults and the ever present danger of relapse. »

<sup>949</sup> Ferdinand Tönnies, *On Sociology Pure, Applied and Empirical*, p. 57



plus parfaitement l'une d'entre elles. De ce qu'affirme Tönnies à propos du rapport entretenu par les choses qui, chez Hobbes, « existent *physei* » et celles qui « existent *thesei* », nous concluons en effet à une dissemblance plutôt qu'à une ressemblance, laquelle serait susceptible de solidariser le philosophe à la logique de la typologie sociale tönnesienne :

Dans un sens général, Hobbes aurait pu dire que l'ancienne antithèse des choses qui existent *physei* et de celles qui existent *nomo* ou *thesei* n'avait pas de validité absolue. Elle était valide en ce que le raisonnement concernant les choses qui existent *nomo* ou *thesei* aboutissent à une construction, à savoir à un concept abstrait. Toutefois, l'art et l'exercice de l'art font partie de la nature humaine qui, par sa capacité de pensée abstraite, se distingue de la nature animale<sup>950</sup>.

Si, sous sa forme développée et cohérente, le Léviathan ne détenait pas d'existence réelle à l'époque de Hobbes, il pouvait accéder à cette existence par le biais de l'industrie humaine (et notamment celle d'un souverain convenablement instruit). Soit. Mais cette possibilité ne peut tout de même pas être présentée comme une « tendance empirique » à réaliser le « modèle » politique hobbesien, tendance qui serait positivement identifiée dans la société réelle à l'aide de ces instruments analytiques que seraient, dans les mains du savant, les « concepts normatifs ».

Les concepts hobbesiens (l'état de nature, l'état politique) n'expriment pas, et ne sont même pas associés, à une quelconque historicité empirique. Le rapport qu'ils entretiennent entre eux correspond bien à une consécution, mais cette dernière est fondée *logiquement* et non pas historiquement. Avec Hobbes, nous ne sommes pas dans l'ordre de l'empirique mais dans celui de la justification. Tönnies sociologise-t-il Hobbes ? Le rationalisme hobbesien se mue-t-il chez le sociologue allemand en un comparatisme idéal-typique attribué en fin de compte à Hobbes lui-même ?

Répondre à ces questions nous conduirait beaucoup trop loin. Revenons plutôt à Spencer que nous avons provisoirement perdu de vue. Après tout, c'était dans le but de pouvoir formuler la question suivante, désormais prête à être posée, que nous avons entrepris cet excursus au sein des rapports compliqués liant la sociologie tönnesienne et la philosophie de Hobbes : Spencer utilise-t-il sa typologie des sociétés pour identifier des tendances historiques (comme prétend le faire Tönnies par le biais de ses propres catégories), ou bien l'historicité qu'elle semble impliquer est-elle d'ordre seulement « rhétorique » (ainsi qu'il en est chez Hobbes) ? Nous avons remarqué plus haut que l'organisation industrielle des sociétés ne se

---

<sup>950</sup> *Ibid.*, p. 59 (extrait de « Hobbes und das Zoon Politikon ») : « In a general sense, Hobbes could have said that the ancient antithesis of things existing *physei* and of things existing *nomo* or *thesei* was not absolutely valid; it was valid, in that the thinking about things existing *nomo* or *thesei* was a construction, that is, an abstract-concept. But in reality art and the exercise of art belong to human nature, which by its very capacity for abstract thought distinguishes itself from animal nature. »

prête pas facilement à l'observation ; son concept serait en fait *dérivé* du concept de société militaire, lequel avait été lui-même bâti théoriquement. C'est une autre forme que nous pouvons ainsi donner à notre question : semblable subordination *logique* du concept de « société industrielle » au concept de « société militaire » ne porte-t-elle pas nécessairement atteinte à la neutralité de leur usage épistémique *égalitaire* ? N'est-ce finalement cette asymétrie conceptuelle qui se trouve réinvestie dans la sociologie spencérienne sous la forme des « tendances historiques » prétendument empiriques ? Bref, nous devons à présent éclaircir la façon dont est fondée la *hiérarchie empirique* (historique) de ses termes, tout en nous défendant – voilà ce qui nous paraît essentiel – de rejoindre trop précipitamment ceux qui accusent Spencer de *manquer à une application juste* de la méthode empirique.

### La loi de l'évolution comme règle de la synthèse

L'évolutionnisme de Spencer est-il ouvert à l'événement ? La question est cruciale pour l'enquête que nous menons au sujet du fondement de la hiérarchie *empirique* présumée des concepts de société militaire et de société industrielle. Il convient ici de revenir aux textes déjà commentés de Valerie A. Haines d'une part (« Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? »), de John Holmwood et Maureen O'Malley d'autre part (« Evolutionary and Functionalist Historical Sociology »), que nous opposerons cette fois-ci frontalement.

Nous l'avons très rapidement évoqué, Valerie A. Haines observe avec regret le fait que Spencer soit souvent interprété comme un penseur du changement *immanent*, au sens où il ne transgresserait jamais l'espace circonscrit par les potentialités données dès l'origine de l'histoire :

Le développement biologique correspond à un déploiement des potentialités préexistantes, inhérentes à un organisme individuel au moment où débute sa vie. Dans ce modèle du changement, les facteurs externes ne peuvent qu'accélérer, retarder ou empêcher le déploiement des potentialités préexistantes ; ils ne peuvent pas créer de potentialités nouvelles<sup>951</sup>.

Le modèle du *développement*, au fond conservateur, doit ainsi être distingué de celui de l'*évolution* qui implique au contraire un processus créatif<sup>952</sup>. Bien que ceux-ci soient issus de la

---

<sup>951</sup> Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1201: « Biological development is an unfolding of preexisting potentials inherent in an individual organism at the time it begins life. In this model of change, environmental factors can only accelerate, retard, or prevent the unfolding of preexisting potentials. They cannot create new potentials. »

<sup>952</sup> « Tenir la génération pour un simple développement (*evolutio*), c'est identifier génération et agrandissement, ou déploiement selon les trois dimensions de l'espace. C'est réduire la formation apparente à l'exhibition progressive d'une préformation. Les moments ou les phases d'une évolution constituent sans doute une succession, une série chronologique ordonnée, mais le temps n'existe ici que par et pour l'observateur. Du côté de l'être observé, la conquête de sa figure, de son volume et de sa forme sont l'effet et non la cause de son existence

biologie, l'étude de ces deux schèmes doit selon V. A. Haines constituer le préalable à tout examen de l'évolutionnisme spencérien *social*. La théorie de l'évolution organique se trouverait en effet au cœur de la philosophie synthétique de Spencer et, de ce fait, déterminerait aussi sa sociologie.

La thèse formulée par V. A. Haines, tout juste effleurée précédemment, se doit d'être à présent traitée avec plus de détails. Si les interprètes comprennent mal Spencer ainsi que le soutient cette auteur, nous nous en souvenons, c'est qu'ils ne voient pas comment le sociologue parvient à articuler ses emprunts aux théories biologiques de von Baer, d'un côté, à celles de Lamarck, de l'autre. C'est sur la base d'observations embryologiques, mais avec l'aspiration à une validité plus générale (étendue à tout développement individuel), que von Baer a formulé sa loi, selon laquelle l'évolution correspond à un processus de différenciations successives ayant pour effet un accroissement de la complexité structurale de l'organisme vivant, en quête d'un accomplissement sans cesse accru de sa spécificité. V. A. Haines soutient que Spencer reçut cette théorie *comme une théorie descriptive* : les organismes (organismes individuels, nous sommes donc sur le plan ontogénétique) évolueraient du simple au complexe, de l'indifférencié au spécifique. Cela dit, rien n'empêcherait Spencer de déterminer le *mécanisme* de cette loi à partir des enseignements lamarckiens<sup>953</sup>.

C'est précisément sur la reconnaissance de son lamarckisme que repose tout le poids, ou presque, de l'interprétation *évolutionniste* de la philosophie spencérienne dont V. A. Haines se fait l'avocate. En l'occurrence, Spencer aurait repris deux idées à Lamarck : (1) celle de l'usage différentiel des organes en fonction des contingences environnementales, usage ayant pour effet leur développement ou atrophie, (2) la thèse de l'hérédité des propriétés acquises. Dans la mesure où Lamarck fournit une explication du mécanisme de l'évolution, cet emprunt compléterait celui fait à la théorie de von Baer, reprise chez Spencer dans son aspect descriptif.

Le principe d'adaptation de l'organisme à son environnement suffirait, selon Haines, à démontrer l'erreur de ceux qui identifient dans la pensée spencérienne le modèle du développement (basé sur le principe de l'immanence). Si V. A. Haines admet que le tout premier ouvrage de Spencer, *Social Statics* (1850), semble d'entrée de jeu invalider cette association

---

reconnue, cette existence n'étant finalement perçue que parce qu'elle est d'abord tout entière déjà donnée imperceptiblement. » (G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 14) G. Canguilhem et al. consacrent un chapitre à la philosophie de Spencer (« L'épigénèse comme modèle d'une théorie générale de l'évolution », p. 55–61) qu'ils présentent comme fidèle au modèle de l'évolution épigénétique (qui exclut toute prédétermination). « Toute évolution est épigénétique » pour Spencer, qui ne voit dans la biologie darwinienne qu'un cas de figure particulier de l'évolutionnisme universel. Spencer réduit ainsi, observent les auteurs, la spécificité de la vie, « qui n'est pour lui qu'un moment tardif, et sans grande originalité, de cette évolution [générale] » (p. 60).

<sup>953</sup> « Spencer a donc eu la liberté d'introduire le mécanisme selon sa préférence. Il a choisi le lamarckisme. » (Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1204)

des principes lamarckiens et de ceux de von Baer, elle précise aussi que, dans son œuvre ultérieure, le sociologue ne restera pas toujours fidèle aux thèses avancées au sein de ce premier travail. Il serait donc abusif de tenir pour un concentré de la position spencérienne ce premier ouvrage qui, même considéré isolément, ne devrait (d'ailleurs) pas être jugé hâtivement. Certes, constate notre commentatrice, Spencer y développe une théorie du progrès de nature clairement téléologique (l'histoire augmenterait la satisfaction de l'homme) ; cependant, le caractère téléologique de cette théorie ne devrait rien au modèle biologique mobilisé (on pourrait au demeurant déjà y déceler une influence lamarckienne : l'histoire évincerait le mal en tant que celui-ci serait maladaptatif). En réalité, c'est par l'intermédiaire de l'idéal utilitariste qu'il s'installerait dans cette première philosophie de Spencer :

Cet argument du progrès inévitable est utilisé pour nourrir l'interprétation immanentiste. Les images évoquées par Spencer suggèrent l'immanence, mais son explication est évolutionniste. Le progrès est expliqué par l'héritage des modifications provoquées par l'environnement. Le concept spencérien de progrès est téléologique non pas parce que son soubassement biologique entraîne la présomption de l'immanence, mais plutôt en tant qu'il assimile le telos du bonheur humain des utilitaristes<sup>954</sup>.

Quoi qu'il en soit, Spencer se démarquerait plus tard de la téléologie utilitariste et la remplacerait par la théorie épigénétique von baerienne qui, quant à elle, ne repose pas sur le modèle d'immanence. En effet, la loi du passage de l'homogène à l'hétérogène ne fait que *décrire* le cours de l'évolution précisé par Spencer depuis la « Transcendental Physiology » (1857)<sup>955</sup>, et identifié non plus seulement à un processus de différenciation mais aussi d'intégration (unification des parties qui exercent des fonctions similaires).

Pour répondre avec justesse à la question du modèle de changement sur lequel s'appuie la philosophie spencérienne, il est ainsi impératif, selon V. A. Haines, de conjurer toute confusion entre explication de l'évolution (de son *mécanisme*) et description de son cours (de son *orientation*). Nulle part dans ses travaux biologiques, affirme-t-elle, Spencer n'eut recours au modèle du développement immanentiste. Au contraire, l'explication spencérienne de l'évolution aurait toujours été lamarckienne :

Conformément au modèle lamarckien, la modification organique surgit par l'héritage des modifications produites fonctionnellement. Les causes du changement social sont donc identifiées dans l'adaptation de la constitution humaine aux conditions environnantes. *Ainsi compris, le*

<sup>954</sup> Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1204: « This argument for the inevitability of progress is used to support the immanence interpretation. Spencer's imagery suggests immanence, but his explanation is evolutionary. Progress is explained by the inheritance of environmentally induced modifications. Spencer's concept of progress is teleological not because its biological foundation entails the assumption of immanence but rather because it incorporates the utilitarian telos of human happiness. »

<sup>955</sup> Cette étude qui a été initialement publiée sous le titre « The Ultimate Laws of Physiology », est reprise dans Herbert Spencer, *Essays: Scientific, Political & Speculative*, vol. I, in *The Works of Herbert Spencer*, vol. XIII, Osnabrück, Otto Zeller, 1966, p. 63–107 (reprise de l'édition 1891).

*changement social représente une réponse apportée aux changements au niveau des traits physiques, émotionnels et intellectuels, occasionnés par l'environnement.* En termes plus explicitement lamarckiens, les changements provoqués par l'environnement font naître des nouveaux besoins, les nouveaux besoins réclament des nouveaux habits qui, à leur tour, réclament des changements dans les traits physiques, émotionnels et intellectuels des individus<sup>956</sup>.

Il faudrait imputer au lamarckisme foncier de la sociologie spencérienne ses deux traits caractéristiques que sont l'individualisme méthodologique et le « darwinisme social », dont l'expression est plus aisément politique. Il nous est ainsi rappelé que l'interventionnisme de l'État dans la société, justifié par la solidarité témoignée aux faibles, a été condamné par Spencer précisément au motif de l'effet perturbateur qu'il exercerait sur le mécanisme naturel d'adaptation de la société à son environnement et de l'encouragement qu'il apporterait à la reproduction des déficiences, au détriment de la capacité naturelle d'autoconservation. L'aide publique apportée aux faibles aurait en effet constitué un danger presque biologique : par sa propre faiblesse, la société risque de miner son adaptation aux conditions de vie en s'employant à « remplir le monde par ceux à qui la vie apporte la plus grande souffrance, et à fermer la porte devant ceux à qui il procure le plus de bonheur<sup>957</sup> ».

Il serait plus difficile de résumer dans le cadre de la présente étude l'explication que fournit l'auteur à propos de la source lamarckiste de l'individualisme méthodologique, moins claire à nos yeux<sup>958</sup>. Aucune nécessité ne nous l'impose au demeurant, puisque c'est la

---

<sup>956</sup> Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1210 (c'est nous qui soulignons): « Under the Lamarckian model, organic modification occurs through the inheritance of functionally produced modifications. The causes of social change, then, are found in the adaptation of the human constitution to surrounding conditions. Understood in this way, social change is a response to environmentally induced changes in the physical, emotional, and intellectual traits of individuals. In more explicitly Lamarckian terms, environmental changes create new needs, new needs require new habits, which, in turn, require changes in the physical, emotional, and intellectual traits of individuals. »

<sup>957</sup> Herbert Spencer, *Social Statics* cité in: *L'individu contre l'État*, p. 51: « It favours the multiplication of those worst fitted for existence, and, by consequence, hinders the multiplication of those best fitted for existence – leaving, as it does, less room for them. It tends to fill the world with those to whom life will bring most pain, and tends to keep out of it those to whom life will bring most pleasure. It inflicts positive misery, and prevents positive happiness. » (voir *Social Statics*, p. 381) On retrouve la même idée exprimée dans le dernier chapitre des « Institutions politiques » (voir *Principes de sociologie*, t. IV) Cette position n'est qu'apparemment darwiniste, ainsi que le rappelle Patrick Tort : les conduites, individuelles ou sociales, de protection, d'assistance, de secours et de réhabilitation « indifférentes à l'idée d'une baisse de qualité du patrimoine héréditaire, pourtant inévitablement liées à la reproduction des êtres débiles » correspondent à un renversement de l'efficacité sélective qui avait été « suivant la logique la plus explicite du discours de Darwin, sélectionné par la sélection naturelle elle-même à travers l'hégémonie progressivement conquise par les *instincts sociaux*, à laquelle s'associent tout aussi progressivement l'extension indéfinie du sentiment altruiste de *sympathie*, le développement des habitudes morales, l'influence de l'éducation et l'accroissement de la rationalité. » (Patrick Tort, « Spencer et le système des sciences » in Herbert Spencer, *Autobiographie. Naissance de l'évolutionnisme libéral*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. VII, souligné par l'auteur) P. Tort mentionne alors l'*effet réversif* de l'évolution.

<sup>958</sup> V. A. Haines prend soin de distinguer l'individualisme méthodologique du psychologisme méthodologique, qu'elle interprète comme réductionniste. Si ce dernier identifie la collectivité à une somme d'individus, l'individualisme méthodologique, lui, soutient la réciprocité de l'individu et de la société : dans le temps, les individus et les institutions se modifiaient les uns les autres. C'est selon Haines cette dépendance mutuelle qui fonde l'analogie entre organisme biologique et organisme social. Ce en quoi l'individualisme ainsi décrit serait « méthodologique » et la façon dont se justifie le passage de la logique fonctionnaliste (avec Lamarck) à la considération, dans une société, des individus, voilà ce qui continue toutefois à nous échapper.

stratégie générale observée par son texte qui nous occupe ici principalement et qui s'avère, quant à elle, très nette : l'identification du lamarckisme comme fondement permanent de la théorie évolutionniste de Spencer (lorsqu'il s'agit d'expliquer le *mécanisme* de l'évolution) constitue pour V. A. Haines un argument crucial pour la polémique qu'elle lance contre les critiques enclins à soupçonner la théorie spencérienne d'être non pas *évolutionniste* mais *développementale*.

Revenons-en dès lors à notre question de départ : l'évolutionnisme de Spencer est-il ouvert à l'événement ? S'il est *authentiquement* évolutionniste, c'est-à-dire s'il adhère à la conception du changement historique envisagé selon le modèle de l'évolution, c'est alors par l'affirmatif qu'il faut répondre. V. A. Haines en est convaincue : nulle prédétermination ne caractérise le processus historique tel que Spencer l'envisage<sup>959</sup>. Point de nécessité pour lui – car ce qui se présente comme tel ne serait en réalité qu'une loi *empirique* qui, tout apte qu'elle soit à identifier une direction du changement (la loi de van Baer), ne s'érigerait pas en prescription.

Or, les ambitions spencériennes se distinguent bien de modestes descriptions, ce que les systématiques extrapolations historiques ne sont pas seules à trahir<sup>960</sup>. Dans l'article commenté précédemment, John Holmwood et Maureen O'Malley s'opposent en fait frontalement à cette lecture proposée par V. A. Haines en ceci qu'ils associent, très précisément, la théorie d'évolution spencérienne à un modèle téléologique de *développement* : selon ces deux auteurs, loin d'être *descriptive*, la théorie d'évolution élaborée par Spencer sélectionnerait, organiserait et interpréterait les observations empiriques.

S'il n'y a que peu de doute à propos de l'emprise du lamarckisme sur la philosophie de Spencer, il paraît plus difficile de la situer avec justesse et d'identifier l'ampleur de son

---

<sup>959</sup> A la différence de G. Canguilhem et de ses collaborateurs, cités plus haut, V. A. Haines se contente d'associer le « développement » au modèle du changement puisant ses ressources à l'intérieur de l'« organisme » en cours d'évolution, et cela sans que référence ne soit faite à la théorie de la « préformation » par laquelle un tel modèle immanentiste peut être interprété. J. D. Peel se trouve ainsi critiqué par Haines pour avoir envisagé l'adhésion de Spencer au modèle du développement, et cela sur la base de l'origine prétendument *métaphysique* de sa théorie du changement social. Dédit du principe de la conservation de la force, le changement serait selon J. D. Y. Peel prédéterminé et, pour ainsi dire, protégé contre les accidents de l'histoire. Plus généralement, cet auteur se tromperait, avec d'autres, dans son interprétation spencérienne globale de par la sous-estimation du rôle de la biologie dans le système spencérien. Pour lui, en effet, ce ne serait pas la biologie mais les « premiers principes », dont serait déduite la loi générale de l'évolution qui se trouveraient au cœur de la philosophie spencérienne. Si V. A. Haines n'accepte pas une telle interprétation, c'est d'une part parce que les explications formulées en termes de premiers principes nous situeraient d'emblée, selon elle, à un niveau trop élevé (de telles « explications ultimes de causalité » n'appartiendraient à aucune science), et, d'autre part, parce qu'il serait tout simplement faux d'affirmer que les théories spencériennes de l'évolution organique et de l'évolution sociale puissent être déterminées par les déductions tirées des premiers principes. Cf. Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1201–1203, 1217.

<sup>960</sup> Chaque partie consacrée par Spencer aux « agences restrictives » (*restraining agencies* ; le terme apparaît dans la conclusion des « Institutions cérémonielles », § 432) se termine par un chapitre récapitulatif mais aussi, et parfois principalement, prospectif. Si, dans ces chapitres, Spencer ne prétend pas prédire l'avenir, il s'appuie toutefois sur l'hypothèse que le sens de l'évolution restera inchangé.

efficacité. Alors que V. A. Haines soulignait l'articulation, chez le sociologue, des pensées de von Baer et de Lamarck, J. Holmwood et M. O'Malley attirent plus volontiers l'attention du lecteur sur l'influence combinée de celles de Lamarck et de Darwin. Curieusement, malgré l'évolutionnisme dont elles seraient empreintes l'une comme l'autre, leur alliance spécifique produirait chez Spencer une sorte de rechute dans la téléologie :

Dans sa notification des aspects différents d'évolution humaine (biologique, psychologique, social et moral) il a posé en principe un processus évolutionnaire double dans lequel les mécanismes lamarckien et darwinien marchait hiérarchiquement pour réaliser le *développement*. C'est là que se trouve le défaut clé de la théorie "évolutionniste" de Spencer. L'évolution en termes de *sélection* est utilitaire. Elle ne suit aucun chemin prédéterminé, elle est exogènement déterminée. Le développement, quant à lui, signifie une séquence de changements conduits par l'état interne de l'entité se développant, et cela en passant outre les des influences environnementales. (...) L'assemblage réalisé par Spencer de l'évolution et du développement continue à embrouiller les comptes rendus évolutionnistes dans la sociologie historique et, bien sûr, contribue à son caractère téléologique, où l'évolution est conçue comme la réalisation progressive des formes supérieures<sup>961</sup>.

Voici donc une lecture de Spencer diamétralement opposée à celle que nous rapportions précédemment : partie de l'évolutionnisme lamarckien et darwinien, la théorie spencérienne du changement aboutirait à une idée du *développement*. La sociologie dynamique de Spencer tournerait ainsi à la téléologie.

Or, comment expliquer le résultat de cette combinaison – résultat étonnant et contre-intuitif s'il en est – qui fait virer l'évolution à la téléologie ? La réponse, selon les auteurs, réside dans la nature très particulière de cette articulation, qui réserve à chacun des deux modèles un plan d'application exclusif. L'action jouée par l'environnement serait en effet double dans la pensée spencérienne. D'une part, les conditions environnantes agiraient de manière directe sur les unités du système (sur les individus, donc), qui tendrait spontanément vers un équilibre. Ce processus, qui explique la différence individuelle comme une conséquence de l'adaptation des individus aux changements survenus dans l'environnement, serait d'ordre lamarckien. À cela s'adjoindrait le mécanisme darwinien, intervenant quant à lui au niveau des sociétés : les différences à l'œuvre entre ces dernières (les sociétés auraient donc le même statut que les espèces chez Darwin) s'expliqueraient par leur succès plus ou moins grand dans le cadre de la compétition des adaptations structurales. Ainsi :

---

<sup>961</sup> John Holmwood, Maureen O'Malley, « Evolutionary and Functionalist Historical Sociology », p. 42 (souligné par les auteurs) : « Within his statement of the different aspects of human evolution (biological, psychological, social and moral) he posited a dual evolutionary process in which Lamarckist and Darwinian mechanisms worked hierarchically to achieve *development*. This is where the key flaw of Spencer's 'evolutionary' theory is located. Evolution in terms of *selection* is opportunistic. It follows no pathway, and is exogenously determined. Development, however, means a sequence of changes driven by the internal state of the developing entity, in a way that overrules environmental influences. (...) Spencer's conflation of evolution and development continues to bedevil evolutionary accounts in historical sociology and, of course, contributes to its teleological character, where evolution is conceived as the progressive realization of higher forms. »

« La survie du plus apte » est devenue le principe des processus collectifs et *non* des processus individuels. L'explication du développement de l'individu socialement intégré a été tirée [par Spencer] du mécanisme lamarckien. Les deux mécanismes fonctionnaient ensemble en tant que les dispositions individuelles étaient héréditaires (par le biais de cellules embryonnaires germinales), et, qu'en fin de compte, les adaptations plus réussies domineraient quantitativement (grâce au mécanisme d'élimination ou de préservation). Le progrès social en constitue le résultat général. Dans la perspective de Spencer, l'épanouissement complet de la nature et des intérêts de l'homme a été un objectif indivisible, atteint dans l'action cumulée de tous les individus au sein d'une société<sup>962</sup>.

En effet, tel qu'il opère seul, le principe darwinien de la survie du plus apte n'engendre pas de *progrès* dans la mesure où il ne fait que départager les concurrents qui mesurent leurs forces à *un moment donné*, soit dans des conditions spécifiques. Si ces conditions « choisissent » parmi les concurrents le mieux pourvu, cet avantage reste toutefois relatif aux conditions conjoncturelles, qui ne sont pas immuables : une fois changées, elles pourraient parfaitement favoriser le vaincu d'alors. Le *progrès* n'est donc concevable qu'à condition de « cumuler » les traits qui ont fait preuve de leur persistante efficacité ; Spencer puiserait l'explication d'un tel mécanisme chez Lamarck.

L'insuffisance d'un tel modèle d'évolution, lorsqu'il est considéré comme un arrière-fond pour l'évolutionnisme spencérien *social*, tient à ce qu'il relie l'idée du progrès à celle de l'adaptation. En réalité, la sociologie historique de Spencer se présente sous un aspect nettement moins relativiste (le sociologue juge en effet la société industrielle intrinsèquement supérieure à l'organisation sociale militaire). Ainsi, pour mieux ajuster le modèle aux idées de Spencer, il faut en quelque sorte *intérioriser* le progrès dont on vient d'expliquer le mécanisme, *l'isoler*, assez paradoxalement, de son environnement, alors même que celui-ci en serait le moteur. Comment procéder ?

Bien qu'ils ne soulèvent pas explicitement la question, J. Holmwood et M. O'Malley peuvent nous délivrer deux éléments de réponse, à commencer par la solution von Baer :

Pour Spencer, l'embryologie développementale de Von Baer a constitué un moyen de fusionner la différenciation et le développement en une « loi universelle de changement » en tant qu'elle spécifiait la direction à prendre par l'évolution selon un accroissement progressif de la complexité organisationnelle<sup>963</sup>.

---

<sup>962</sup> *Ibid.*, p. 43 : « 'Survival of the fittest' became an account of collective and not of individual processes; the development of the socially integrated individual was accounted for by the Lamarckian mechanism. The mechanisms worked together since individual habits were inheritable (through embryonic germ cells), and eventually, the better adaptations would dominate quantitatively (through elimination or preservation). Social progress was the overall result. The complete fulfilment of individual human nature and interests was, in Spencer's vision, the final development of society. Progress, therefore, was an indivisible goal that was achieved by the accumulated action of all individuals within society. »

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 42 : « Von Baer's developmental embryology was Spencer's means of fusing differentiation and development into a "universal law of change", since it specified a direction to evolution through a progressive increase of organizational complexity. »



La loi de von Baer assurerait en quelque sorte le rôle de plan *interne* d'expression pour le mouvement de l'évolution. En valorisant « la complexité organisationnelle », la *direction* de l'évolution pourrait être déterminée de l'intérieur de l'organisme observé et non plus seulement dans son rapport (adaptation de plus en plus perfectionnée) à l'environnement.

J. Holmwood et M. O'Malley accordent néanmoins une attention accrue à une seconde solution proposée au problème d'autonomisation du progrès (qui se lirait sinon, rappelons-le, selon le seul critère de la qualité d'adaptation aux conditions environnantes), fondée par un possible supplément d'activité alloué à l'organisme vivant dans sa relation avec son milieu. Si l'adaptation comme mesure de la « perfection » est ici maintenue, son terme se trouve néanmoins déplacé de sorte à affaiblir le rôle de l'environnement dans son évaluation. Les « besoins » du système social en tant que tel sont censés constituer un terrain propice à une telle opération. Plus concrètement, les exigences systémiques de la régulation, de la nutrition et de la distribution détermineraient selon Spencer l'évolution des structures chargées d'assurer ces fonctions vitales ; se dégagerait de ce constat une nouvelle perspective pour l'évaluation du niveau d'« adaptation » d'un système :

[Spencer] a imaginé une « multiplication des structures particulières adaptées aux fins spécifiques » (...) en soulignant que ces structures « spécialement adaptées » réalisaient leurs « objectifs » naturellement mieux que les structures adaptées plus universellement. On a ici affaire à une interprétation théoriquement engagée de l'adaptation. Au lieu d'une adaptation simple aux circonstances antérieures ou présentes, l'adaptation s'effectue maintenant par rapport à la réalisation de certains objectifs<sup>964</sup>.

Importé dans le domaine de la sociologie, ce modèle se trouverait reconfiguré autour d'une valeur qui tenait Spencer à cœur, à savoir la *liberté*. Non seulement le choix de cette dernière comme critère du progrès social s'accorderait parfaitement avec le schéma exposé ci-dessus, mais il lui conférerait également la dimension morale jusque-là absente :

Dans les analyses spencériennes de l'évolution sociale, la liberté a été l'échelle à laquelle mesurer le progrès. « La plus grande masse de la liberté individuelle qu'il soit possible d'acquérir » a été pour lui « la vraie fin » de l'évolution sociale (...). La question fonctionnaliste cruciale posée par Spencer au cours de ses analyses évolutionnistes n'a pas ainsi été « comment cela fonctionne pour produire de l'ordre ? » mais « comment cela fonctionne pour atteindre la liberté ? »<sup>965</sup>.

---

<sup>964</sup> *Ibid.*, p. 43 : « He conceived of 'the multiplication of particular structures *adapted to particular ends*' (...) and stressed that these 'specially-adapted' structures naturally performed their 'purpose' better than a more generally adapted structure. Here we see a theoretically laden interpretation of adaptation. Instead of simply adapting to present and prior circumstances, adaptation is made in relation to achieving certain purposes. »

<sup>965</sup> « Freedom was the measure of progress in Spencer's social evolutionary analyses. 'The greatest attainable amount of individual liberty' was, as far as he was concerned, 'the true end' of social evolution (...). The key functionalist question Spencer asked throughout his evolutionary analyses was, therefore, not 'how does it function to achieve order?', but 'how does it function to achieve freedom?' » (*Ibid.*, p. 44)

Inutile de rappeler que la dichotomie spencérienne entre sociétés *militaire* et *industrielle* s'appuie pleinement sur cette variable « liberté », ce qui a été dit et redit. On entrevoit alors facilement la supériorité de la lecture ci-dessus proposée au regard de celle d'une V. A. Haines qui, quant à elle, n'a pas réussi – nous l'avons constaté plus haut – à relier de façon convaincante la typologie sociale spencérienne à son évolutionnisme, quel qu'il soit.

Faudrait-il pour autant dire de la *hiérarchie* ordonnant les termes de la dichotomie spencérienne, c'est-à-dire de leur agencement qui se présente comme motivé empiriquement (et qui exprimerait ainsi une tendance historique), qu'elle serait au fond dérivée, chez Spencer, non pas de la réalité empirique elle-même, mais du modèle théorique du changement – modèle qui fait, selon le jugement de J. Holmwood et M. O'Malley, de la théorie sociale spencérienne un système arrogant, un « gabarit tout bon à appliquer à l'évidence historique »<sup>966</sup>? En évoluant vers toujours plus de liberté, la société ne pourrait que « s'industrialiser »... Une précision importante doit être apportée à un tel modèle de changement (social) qui nous paraît effectivement avoir la force d'organiser la typologie sociale selon un ordre hiérarchique. Cette explication, en effet, demanderait à être complétée de sorte à prendre en compte l'effort – et nous avons vu de quel effort il est question ! – déployé par Spencer pour (re)construire son « homme primitif ». Ne l'oublions pas, c'est bien lui le point de départ de l'« histoire ». Voilà pourquoi le premier épisode de l'histoire sera inévitablement « militaire ».

### Spencer analytique ?

« Tout au long des *Principes de sociologie*, écrit Haines, Spencer a été occupé par la démonstration de la congruence de l'évolution sociale avec la loi générale de l'évolution. »<sup>967</sup> Patrick Tort envisage même cette question comme l'enjeu principal de l'épistémologie spencérienne, ici énoncé avec une radicalité provocatrice :

...faire apparaître sans discontinuité la sociologie comme une dépendance de la biologie, et régler le devoir-être social sur l'être biologique considéré comme organisme individuel entrant dans un rapport adaptatif avec le milieu et dans un rapport compétitif avec les autres individus<sup>968</sup>.

Le projet de subordonner la sociologie à la biologie érigerait Spencer, ainsi que le soutient un Patrick Tort non soucieux de dissimuler la répulsion que lui inspire une telle entreprise, en

---

<sup>966</sup> *Ibid.*, p. 45 : « The whole scheme becomes simply a template to be applied to the historical record. »

<sup>967</sup> Valerie A. Haines, « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », p. 1210 : « Throughout *The Principles of Sociology*, Spencer was concerned with demonstrating the congruence of social evolution with the general law of evolution. »

<sup>968</sup> Patrick Tort in Herbert Spencer, *Autobiographie*, p. VIII.

authentique précurseur du projet sociobiologique wilsonien ; en fait, ce dernier ne différerait ni structurellement, ni stratégiquement, du système de philosophie synthétique spencérien.

Ce jugement peut surprendre : chercher à faire passer la loi de l'évolution pour le modèle général du changement historique, voilà tout de même un programme bien clément au regard du projet sociobiologique nourri par Edward Wilson, aussi ouvertement réductionniste que réducteur (en tant que l'objet de la sociologie réformée se limiterait à ce qui serait susceptible de recevoir un traitement sociobiologique)<sup>969</sup>. Mais la question essentielle se trouve ailleurs. En définitive, l'éventuelle dépendance de la sociologie à l'égard de la biologie n'est peut-être pas la plus forte impression à tirer de la lecture des *Principes sociologiques*. Certes, Spencer met systématiquement en avant le fait que ses trouvailles sociologiques s'accordent parfaitement avec la loi générale de l'évolution. Nous avons vu par ailleurs comment cette loi, et notamment le principe de survie du plus apte qui lui est rattaché, se trouve mobilisée en tant qu'instrument d'analyse. Et pourtant, les *Principes de sociologie* ne nous semblent pas structurés selon un effort tendu vers la démonstration de la forme attendue (attendue depuis les *Premiers principes*) de l'évolution sociale. Tout compte fait, nous nous joignons à ceux pour qui la sociologie de Spencer n'est, dans son principe, que très peu biologique. Telle est la suggestion formulée par John Holmwood et Maureen O'Malley, nous l'avons vu, et telle est aussi la conclusion de Dominique Guillo qui trouve d'ailleurs dans cette autonomie relative de la sociologie spencérienne sa chance, car « la biologie générale de Spencer n'a guère de valeur scientifique et se ramène, pour l'essentiel, à des spéculations assez sommaires tissées dans le vocabulaire de la physique<sup>970</sup> ». De la biologie, si l'on veut, Spencer recevrait son langage ; sa sociologie, historique en particulier, en resterait en revanche largement indépendante :

Toutefois, par-delà sa ressemblance formelle avec les distributions utilisées par von Baer ou Milne Edwards, la seconde classification de Spencer doit, au total, assez peu, dans son contenu, à la différence de la première, aux arrangements taxinomiques proposés dans le cadre de l'anatomie comparée. En effet, les « caractères » ou, si l'on veut, les critères utilisés par Spencer pour bâtir sa typologie relèvent du domaine politique, autrement dit d'un domaine totalement étranger à la biologie<sup>971</sup>.

---

<sup>969</sup> « Sociobiology is defined as the systematic study of the biological basis of all social behavior. (...) Sociology *sensu stricto*, the study of human societies at all levels of complexity, still stands apart from sociobiology because of its largely structuralist and nongenetic approach. (...) It may not be much to say that sociology and the other social sciences, as well as the humanities, are the last branches of biology waiting to be included in the Modern Synthesis. One of the functions of sociobiology, then, is to reformulate the foundations of the social sciences in a way that draws these subjects into the Modern Synthesis. Whether the social sciences can be truly biologized in this fashion remains to be seen. » (Edward O. Wilson, *Sociobiology. The Abridged Edition*, Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, p. 4)

<sup>970</sup> Dominique Guillo, *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 358.

<sup>971</sup> *Ibid.*, p. 364–365.

Dire que Spencer cherche à rendre compte du monde social en accord avec sa théorie générale de l'évolution est certainement juste. Cependant, à force de ne voir dans la sociologie spencérienne que l'*évolution* (ses principes, sa puissance), on risque de *ne pas assez s'étonner* de ses concepts – en l'occurrence, le type militaire et le type industriel de la société – commémorés, au bout de compte, à la manière de monuments historiques. Nous avons longuement discuté le fondement de cette classification dichotomique, fortement inattendue dans le contexte d'un évolutionnisme que l'on associe plus volontiers à l'idée d'un progrès linéaire et gradué. Ces deux catégories nous ont alors porté au cœur même de la sociologie spencérienne : l'analyse détaillée des différentes parties consacrées, dans les *Principes de sociologie*, aux sociologies spéciales (celles des soi-disant « agences restrictives ») – « Relations domestiques » (partie III), « Institutions cérémonielles » (partie IV), « Institutions politiques » (partie V), « Institutions ecclésiastiques » (partie VI), « Institutions professionnelle » (partie VII), et « Institutions industrielles » (partie VIII) – ne ferait que confirmer, une fois de plus, leur importance. En effet, Spencer se montre finalement moins soucieux dans ces derniers textes de mettre en lumière le processus de l'évolution, dans son détail empirique et dans ses principes, que de représenter l'évolution des diverses « institutions » choisies pour son étude comme une aventure « historique » susceptible d'être saisie par la dichotomie *militaire / industriel*<sup>972</sup>.

La sociologie spencérienne ne peut pas être légitimement réduite à l'évolution sociale conçue comme expression particulière de la loi générale d'évolution. Et, si tel est le cas, c'est non seulement parce qu'ainsi comprise, cette sociologie serait extrêmement faible (ses explications seraient en quelque sorte toujours déjà prêtes), mais aussi parce qu'elle laisserait une large part de son exposition (les « données de la sociologie » décrivant l'homme primitif) inemployée, ainsi que ses principaux résultats sans fondement.

Souvenons-nous de la solution de continuité constatée entre le premier chapitre des *Principes de sociologie*, consacré à l'« homme primitif », et la suite de l'ouvrage, entretenant par ailleurs un rapport fort énigmatique avec ces quatre cents pages « introductives ». Spencer n'a-t-il pas finalement mis au clair la composition de son ouvrage ? Les « inductions de la sociologie », a-t-il expliqué, n'étaient en fait pas censées se dégager des « données » étudiées

---

<sup>972</sup> Les mots qui ouvrent la dernière partie du chapitre consacré aux « Institutions politiques » s'avèrent de ce point de vue significatifs: « Dans les chapitres qui précèdent nous nous sommes peu occupés de montrer comment la doctrine de l'évolution en général se vérifie dans l'évolution politique ; mais il n'y a pas lieu de douter que le lecteur judicieux n'ait remarqué de temps en temps [*occasionally*] que les transformations que nous avons décrites se conforment à la loi générale de transformation. Il convient maintenant, en nous résumant, d'indiquer brièvement comment elles s'y conforment. » (*Principes de sociologie*, t. III, § 576, p. 852) Or, Spencer se contente d'un seul paragraphe (p. 852–867) pour indiquer cette conformité, consacrant le reste du chapitre à mener des réflexions sur l'avenir des institutions politiques qui sera, bien entendu, *industriel*.

dans le chapitre précédant leur examen, mais marquaient une interruption délibérée dans la linéarité du récit, et cela dans le but de préparer les « vérités générales » en attente des « interprétations déductives ». Si nous revenons ainsi sur ces aspects formels propres aux *Principes de sociologie*, c'est que le moment est propice pour concéder enfin aux chapitres des sociologies spéciales (les parties consacrées aux « instances régulatrices » : la famille, le rituel, l'État, l'Eglise, les institutions professionnelles et industrielles) le rôle qui, dans le système de l'ouvrage, leur échoit. Car ce sont eux qui, en tant qu'« interprétations déductives » précisément, se font si longuement attendre, ce sont eux qui ont probablement été destinés à prolonger déductivement les « données de la sociologie » (l'homme primitif) et c'est à eux de *confirmer* – non pas de développer – la sociologie générale de Spencer fondée inductivement (ce qu'il prétend du moins). Trois affirmations suffisent ainsi à caractériser cette dernière : la société est comparable à un organisme ; l'organisation militaire et l'organisation industrielle en constituent les deux types purs ; le temps pousse les sociétés à évoluer du type militaire vers le type d'organisation industrielle.

Le rôle à attribuer au portrait de l'homme primitif dressé dans la sociologie spencérienne, le fondement de sa typologie sociale, voilà deux questions qui, en dernière analyse, n'en font qu'une. Plus exactement : l'homme primitif constitue un problème auquel répond le principe de contrainte propre aux sociétés anciennes ; la transformation de l'homme primitif réforme aussi la nature de sa société. Qu'est-ce qui amène l'homme primitif à sortir de sa solitude ? Nous avons déjà souligné la similarité de cette problématique telle qu'elle se dégage du Spencer des « Données de la sociologie » et telle que se posait en son temps le contractualisme. L'« homme primitif » tel que l'envisage Spencer n'entre pas facilement en société ; peu de choses le poussent, au fond, à s'engager sur la voie de l'histoire (la crainte des autres et des morts, la guerre). Dans le récit qu'il élabore de la sortie de l'état primitif, Spencer ne s'écarte pas, à première vue tout au moins, de la solution imaginée par Hobbes : l'homme ne forme la société que *contraint*. Ainsi, nous soutenons que, chez Spencer, la catégorie de *société militaire* constitue la réponse d'ordre d'abord *logique* apportée au problème que pose le caractère fondamentalement asocial de l'homme primitif (voir *supra*).

Or, à la différence de son prédécesseur – et c'est certainement là que se trouve son apport proprement sociologique –, Spencer n'identifie pas la *contrainte* à la force monopolisée par le seul l'État. Voici d'ailleurs un passage fort intéressant tiré de ses souvenirs, dans lequel se confirme sa conception de la famille, de l'organisation politique, des structures ecclésiastiques, et encore des cérémonies comme « instances régulatrices » (Spencer les a aussi désignées comme des « agences restrictives », voir *supra*) :

Tandis que les mots sont des aides nécessaires pour les pensées, sauf pour les pensées très simples, ils sont un obstacle à la pensée correcte. (...) Le gouvernement, considéré indépendamment de tous ses genres particuliers, est une forme de contrôle. Mais, quand nous pensons au gouvernement, nous pensons immédiatement au ministère, à une législature, à des lois, à une police, – nous pensons à cette espèce particulière de gouvernement dont la lecture des journaux et les conversations à table nous donnent une notion prépondérante. Si, par occasion, nous étendons assez l'idée de gouvernement pour y faire entrer le contrôle exercé sur les hommes par le clergé, par les croyances, par les observances religieuses, c'est plutôt en vertu d'une analyse délibérée que par une association d'idées spontanée. Et nous ne faisons entrer ni spontanément, ni par réflexion dans notre idée de gouvernement l'influence régulatrice des usages, des mœurs, des cérémonies ; quoique cette forme de gouvernement soit plus puissante que toute autre, si l'on en juge par l'action qu'elle exerce à toute heure sur la conduite des hommes<sup>973</sup>.

Ce que Spencer pourrait donc reprocher à Hobbes – précisons-le toutefois, nous ne prétendons en aucun cas que cette diatribe lui ait spécialement été adressée –, c'est de penser la *contrainte* sous la seule forme de l'État. Spencer est lui aussi convaincu de la nécessité de *forcer* l'homme « primitif », c'est-à-dire tout homme qui ne chercherait pas spontanément la société de ses semblables, à la vie sociale ; mais cette puissance qui doit le socialiser, et qui le socialise effectivement, ne se réduit pas à celle du bras d'un Léviathan.

La *contrainte* n'est pas, *ne reste pas* – voilà une seconde correction apportée à l'absolutisme politique hobbesien – la condition d'existence nécessaire d'une société. La coopération *volontaire* de ses membres changera les institutions régulatrices et en fera même quasiment disparaître certaines (l'organisation cérémonielle, par exemple, à laquelle Spencer attribue la plus grande ancienneté)<sup>974</sup>. Il convient de souligner cette thèse – qui se trouve non seulement régulièrement rappelée par Spencer, mais qui sous-tend et conditionne aussi, notamment, sa sociologie générale – selon laquelle le caractère humain est tout sauf immuable. L'homme, égoïste dans sa première nature, change de caractère au fur et à mesure de l'évolution :

Mais si le processus d'évolution qui, sans interruption dans les temps passés, a porté la vie à sa hauteur actuelle, continue à se produire dans l'avenir, comme nous devons nécessairement le supposer, alors au milieu de tous les changements rythmiques de chaque société, au milieu de toutes les vies et mort des nations, au milieu de toutes les supplantations d'une race par l'autre, continuera à se produire cette adaptation de la nature humaine à l'état social, qui commença du jour où les

---

<sup>973</sup> Herbert Spencer, *Autobiographie*, p. 416–417.

<sup>974</sup> Dans la partie positive de leur article, John Holmwood et Maureen O'Malley imaginent une sociologie authentiquement évolutionniste basée sur l'idée de la lutte pour la vie des *institutions* et non sur celle d'une lutte entre sociétés, lesquelles sont selon eux inconvenantes en tant qu'unités d'analyse. On s'aperçoit que cette intention n'est pas tout à fait étrangère à la pensée d'un Spencer qui écrit à propos des institutions cérémonielles : « Il y a une autre raison qui fait déchoir peu à peu l'appareil de l'autorité cérémonielle : c'est que les autres empiètent peu à peu sur ses fonctions. Les règlements politiques et ecclésiastiques, qui au début s'occupaient surtout de la portion de la conduite de l'homme qui exprime l'obéissance aux maîtres divins et humains, se développe de plus en plus, de manière à constituer des freins imposés par l'équité à la conduite des individus les uns envers les autres, et des préceptes moraux pour la direction de cette conduite : et par là ils empiètent de plus en plus sur le domaine de l'organisation cérémonielle. » (*Principes de sociologie*, t. III, § 347, p. 43) Cela dit, l'idée de la concurrence (fonctionnelle) entre diverses institutions ne fonde pas encore, de par sa propre force, un compte rendu évolutionniste.

sauvages se réunirent pour la première fois en horde, en vue de leur défense mutuelle, – une adaptation enfin complète<sup>975</sup>.

L'idée est presque humienne (voir *supra*) : l'origine de la société ne détermine pas son principe une fois pour toutes. On comprend dès lors pourquoi l'évolution, *quel que soit son principe*, devrait aller de la contrainte (société de type militaire) vers la volonté libre (société de type industriel). L'homme primitif étant peu disposé à la vie en société, sa première socialisation ne peut être que forcée. Son aptitude à la vie sociale – voilà ce qui a été souvent ressenti comme un paradoxe – lui vient précisément de la vie sociale elle-même, bien qu'on ne puisse pas chercher l'origine de cette dernière dans sa sociabilité naturelle. Ce point est essentiel, nous y avons déjà fait allusion, en tant qu'il représente l'une des clés indispensables quant à rendre compte de la hiérarchie entre les termes du dualisme historique spencérien. Nous avons vu que ce dernier était ordonné par le processus de son élaboration (la catégorie de « société industrielle » serait dérivée de celle de « société militaire ») mais cherchions, indépendamment, sa hiérarchisation « empirique ». Il est désormais clair que la figure de l'homme primitif – toute théorique qu'elle est – se trouve précisément à la source d'un tel arrangement conceptuel.

Il se passe en effet quelque chose d'extraordinaire chez Spencer. Si, dans les *Principes de sociologie*, la démarche analytique se donne à identifier par ses signes caractéristiques (la « dissolution » de la totalité sociale ; la caractérisation de l'élémentaire ; la « recomposition » de la totalité sociale), le plan de l'ouvrage dans son ensemble ne se présente pas pour autant comme un authentique produit de la méthode d'analyse telle que nous l'avons étudiée chez Hobbes ou Rousseau. Car comment rendre compte, en s'appuyant sur l'analyse-synthèse qui informe la théorie, de cette *double* recomposition que représentent les deux types de société ?

Cette dernière n'est toutefois double qu'en apparence. Spencer n'aurait guère pu se maintenir, dans sa synthèse, au niveau de la société militaire qui aurait certes satisfait aux critères de l'unité sociale<sup>976</sup>, mais qui aurait présenté le grand défaut de ne pas savoir entrer en contact avec la société présente. L'homme primitif tel qu'il est décrit par Spencer n'est pas

---

<sup>975</sup> Herbert Spencer, *Les institutions professionnelles et industrielles. Fin des Principes de sociologie*, traduit par Henry de Varigny, Guillomin et C<sup>ie</sup>, Paris 1898, p. 519. Nous tirons cet extrait du chapitre conclusif des « Institutions industrielles » qui constitue, avec les « Institutions professionnelles », l'une des deux dernières parties (VII et VIII) des *Principes de sociologie*. Nous rappelons que ces deux parties ne sont pas incluses dans le résumé de la philosophie synthétique de Spencer rédigé par Howard F. Collins.

<sup>976</sup> « De ce que les individus se trouvent rassemblés en un groupe ils ne forment pas une société. Une société, au sens scientifique du mot, n'existe que lorsqu'à la juxtaposition des individus s'ajoute la coopération. (...) La coopération ne saurait donc exister sans société, et c'est le but pour lequel une société existe. (...) Le motif d'agir ensemble, originellement dominant, sera le besoin de se défendre contre les ennemis, ou le désir de se procurer plus facilement des subsistances par la chasse ou autrement, ou, ce qui arrive communément, ces deux besoins à satisfaire. Les unités passent de l'état d'indépendance parfaite à celui de dépendance mutuelle ; c'est par là que leur union constitue une société proprement dite. Mais la coopération implique l'organisation ; s'il faut combiner efficacement des actes, il faut qu'il existe des arrangements grâce auxquels ces actes s'ajustent dans le moment, avec la quantité et le caractère voulus. » (*Principes de sociologie*, t. III, § 440, p. 331–332)

l'homme moderne, et la société qui est faite à sa mesure ne saurait être envisagée comme la *nôtre*. La situation n'est pas celle que nous avons rencontrée chez Rousseau : l'état de nature, rappelons-le, était investi chez ce dernier d'une valeur (égalité et liberté) que l'homme moderne – le lecteur – reconnaissait comme la sienne propre. C'est elle qui assurait la pertinence ou, si l'on préfère, l'*actualité* de toute la construction. Hobbes, quant à lui, n'a jamais perdu ce lien nécessaire avec le présent : parce qu'il peuplait son état de nature de l'homme moderne, c'est aussi à ce dernier que s'adressaient naturellement ses conclusions. Il en va bien autrement chez Spencer qui, en un certain sens, combine la radicalité de Rousseau (l'homme naturel est un *autre* homme) avec la problématique de Hobbes (la suivante : quel doit être le principe de l'ordre social ?). Non seulement la société militaire basée sur le principe de la *contrainte*, seul apte à faire sortir l'« homme primitif » de son indifférence sociale, n'est pas assimilable à la société anglaise du XIX<sup>e</sup> siècle mais, telle quelle et faute de lien avec cette dernière, cette société ne peut même pas être mobilisée en tant qu'instrument de sa critique. S'en tenant à la société militaire, Spencer aurait difficilement échappé à l'objection d'être le sociologue de l'homme ancien.

Et pourtant, en *temporalisant* sa sociologie, Spencer a su faire de l'homme primitif un critique. On l'a plusieurs fois signalé, le sociologue ne s'abstenait pas de juger la société qui l'entourait et qui, de plus en plus, lui paraissait s'écarter de la voie du progrès. Ainsi que nous y avons déjà fait allusion, celui qui est tenu pour l'un des plus grands partisans et promoteurs du libéralisme politique et économique de son temps prétendait fonder ses prises de positions publiques sur des principes scientifiques. La théorie soufflait à Spencer qu'avec l'industrialisation de la société, le rôle de l'État devait aller en diminuant. Or, voilà ce qui était indiscutable, cette prédiction – tout comme celle d'une pacification de plus en plus accomplie de la société – ne se confirmait pas. Le succès du programme socialiste, et plus particulièrement le renforcement de l'État (renforcement effectif du point de vue de son action intérieure, qui conduisait l'individu à davantage de soumission au collectif, et, de son action extérieure, sous la forme d'une nouvelle vague de colonisation), Spencer le percevait comme preuve de ce que la société avait choisi la voie d'une militarisation *archaïque*, et donc d'une *régression*.

La nature de la compétence critique de la sociologie spencérienne est révélatrice de l'altération que l'analyse, *qui n'a plus alors le statut d'une méthode*, subit chez Spencer. L'archaïsme ne constitue pas une simple survivance ou un obscurantisme ; tel qu'envisagé par le sociologue, il s'apparente pour une société à la dénégation de son identité. Voilà ce qui n'aurait aucun sens dans les philosophies de Hobbes et de Rousseau précédemment étudiées, philosophies bel et bien élaborées quant à elles à l'appui d'une méthode analytique. En introduisant un supplément de « temporalité » dans le mouvement de cette dernière, Spencer



a tourné la trajectoire d'une démarche méthodique en *récit descriptif a priori*, en quête de ses faits. Ainsi, tout en se laissant guider par les instructions prescrites par la méthode analytique, Spencer a-t-il renoncé à son esprit. Structurée par l'analyse saisie non pas dans son mouvement démonstratif mais dans son apparence, son œuvre en a tiré la problématique et la forme à donner à sa sociologie, qui aimait à se considérer comme historique.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

« Les théories du *contrat social* s'opposent à l'ordre politique traditionnel mais nient, d'une certaine façon, la possibilité d'une science de la société. Les phénomènes sociaux deviennent transparents si chacun accepte le mécanisme du contrat. »<sup>977</sup> Tirée d'une *Introduction à la sociologie* signée de Gilles Ferréol et Jean-Pierre Noreck qui, depuis sa parution en 1989, n'a pas démenti son statut de référence dans la catégorie des manuels et ouvrages de vulgarisation, cette affirmation nous semble symptomatique. N'est-ce pas là, typiquement, la façon dont une sociologie déjà constituée pense le contractualisme, sociologie tenant fermement son objet (« le social en tant que tel », que cette dernière veut connaître scientifiquement, avons-nous relevé chez R. Aron dans notre *Introduction*<sup>978</sup>) du fait de l'avoir – à la différence des philosophes du contrat social – cherché ? Certes, il est permis de douter de ce que l'entreprise consistant à quêter, dans les théories du contrat social, une théorie de la société soit bien raisonnable ; mais il est tout aussi loisible d'objecter qu'une pensée ne détermine pas, après tout, la légitimité d'une autre. C'est un fait, la sociologie s'est en partie construite avec et contre les théories du contrat social. Mais est-il nécessaire de rappeler, avec Georges Canguilhem, que jamais une science ne s'établit dans un lieu qu'occupait auparavant une « idéologie<sup>979</sup> » ?

Herbert Spencer et Émile Durkheim, deux « pères fondateurs » de la sociologie, deux rivaux dominant la scène émergente d'une discipline en quête de légitimité à la fois intellectuelle et institutionnelle, n'ont guère épargné de leurs critiques parfois virulentes les théories du contrat social. Exclue pour Spencer, nous l'avons vu, est l'idée d'endurer une philosophie jugée outrageusement étatiste ; cette dernière ne serait que la conséquence inacceptable d'une prémisse fausse, qu'il n'hésitait pas à tourner en dérision : « Les hommes, à l'époque de Hobbes, étaient-ils réellement assez pervers pour justifier son hypothèse qu'aucun d'eux n'exécuterait le contrat par lequel il s'est lié, en l'absence d'un pouvoir coercitif et de la

---

<sup>977</sup> Gilles Ferréol, Jean-Pierre Noreck, *Introduction à la sociologie*, Paris, Armand Colin, 1989, p. 11.

<sup>978</sup> « Mais si le sociologue se définit par une intention spécifique, connaître scientifiquement le social en tant que tel, Montesquieu est alors, selon moi, tout autant un sociologue qu'Auguste Comte. » (Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1967, p. 27)

<sup>979</sup> Selon G. Canguilhem, toute idéologie scientifique finit par être renversée « quand le lieu qu'elle occupait dans l'encyclopédie du savoir se trouve investi par une discipline qui fait la preuve, opérativement, de la validité de ses normes de scientificité. » (Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 39) La nouvelle science n'occupera cependant pas exactement la place de l'ancienne idéologie : « L'idéologie scientifique est bien sur-située par rapport au site que viendra tenir la science. Mais elle n'est pas seulement sur-située, elle est dé-portée. Quand une science vient occuper une place que l'idéologie semblait indiquer, ce n'est pas à l'endroit que l'on attendait. (...) Ce que la science trouve n'est pas ce que l'idéologie donnait à chercher. » (*Idem.*, p. 39–40)

crainte d'un châtement ? »<sup>980</sup> Toute la sociologie de Spencer peut se lire, pour commencer, comme une rébellion contre l'idéalisme contractualiste, dont l'essence s'exprime en cette seule proposition: « la société est le produit d'un épanouissement [*growth*], et non pas un acte de fabrication. »<sup>981</sup> Mais si Spencer entendait, ce faisant, se démarquer de la tradition contractualiste, G. Bachelard avertissait à raison son lecteur, ainsi que nous avons tenu à le montrer, de la perfidie d'une critique développée en trop grande intimité avec ce qu'elle dénonce.

En parfait accord avec Spencer sur ce point, Durkheim se réclamait d'une sociologie toute aussi récalcitrante à l'hypothèse d'un contrat social à ses yeux « incompatible avec le principe de la division du travail<sup>982</sup> ». Et s'il rappela à Spencer, à l'occasion, que « tout n'est pas contractuel dans le contrat »<sup>983</sup>, s'il applaudit même explicitement à la fois Rousseau et Hobbes d'avoir reconnu la spécificité du règne social, il n'en critiqua pas moins ces derniers, fautifs d'après lui d'avoir choisi, pour leur philosophie, un point de départ sociologiquement ruineux, qui plaçait irrévocablement le social hors de leur portée.

L'affranchissement à l'égard de la tradition contractualiste s'imposait-il pour autant comme condition nécessaire à la formation de la sociologie ? C'est là ce que l'ouvrage remarquable de Bertrand Binoche, *Les Trois sources de l'histoire*, nous enjoint implicitement à croire<sup>984</sup>. Certes, pas un mot de sociologie chez ce dernier ; tout l'intérêt se porte dans son ouvrage vers la « métaphysique de l'histoire » dont sont retenues trois modalités : *tableau historique*, *histoire naturelle* et *théodicée de l'histoire*. Mais si cette « métaphysique » tient sa particularité d'un concept d'histoire apte à charger les faits historiques d'un sens, et si elle s'est vue contrainte d'élaborer un tel concept, laborieusement et de façon *inédite* pour la pensée moderne, n'émettrait-on à bon droit l'idée que la sociologie de l'histoire, abordée dans la présente étude sous deux de ses formes, doit nécessairement partager avec elle ses conditions de possibilité ?

À coup sûr, Spencer et Durkheim n'auraient guère goûté l'idée d'être affublés du terme de « métaphysiciens » – mais qu'importe ! C'est de la condition d'apparition de leur sociologie respective qu'il est ici question :

---

<sup>980</sup> Herbert Spencer, *L'Individu contre l'État*, texte établi, annoté et présenté par Pierre Musso, Houilles, Éditions Manucius, 2008, p. 109.

<sup>981</sup> Herbert Spencer, *Les Institutions professionnelles et industrielles. Fin des Principes de sociologie*, traduit par Henry de Varigny, Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 1898, p. 170.

<sup>982</sup> Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 178.

<sup>983</sup> Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 189.

<sup>984</sup> Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764–1798)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008 (2<sup>e</sup> édition).

Or ce qu'il y a de commun à ces trois figures, ce n'est pas une sorte d'axiomatique, mais un *tiers négatif* : toutes trois répondent différemment, en fonction de leurs besoins et de leurs matériaux, au formidable défi du second *Discours* de Rousseau, lequel ne fournissait certes pas une philosophie de l'histoire, mais bien ce qu'il fallait commencer par récuser pour qu'advienne toute philosophie de l'histoire. Immanquablement, les philosophes de l'histoire commencent par réintégrer les faits que Rousseau prétendait écarter pour concevoir l'inégalité et, ce faisant, ils écrivent autre chose qu'une généalogie de l'homme social : une histoire réfléchie, mais réfléchie variablement, des hommes en tant que toujours déjà assujettis à des formes successives de socialisation empiriquement assignables et s'ordonnant en un ensemble perceptible comme tel autrement qu'à travers le prisme caduc de la Providence<sup>985</sup>.

*Réintégrer les faits*, voilà ce qui n'aurait pu être réalisé sur fond de philosophie de la *genèse*, laquelle commence délibérément « par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question<sup>986</sup> ». En effet, la philosophie du contrat social – et ce sont avant tout celles de Hobbes et de Rousseau que B. Binoche passe en examen – serait non seulement anhistorique, mais aussi authentiquement anti-historique « au sens où elle a pour fin d'interdire à l'histoire toute prétention à déterminer ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas<sup>987</sup> ».

Une simple injection d'empirisme dans les récits historicisants des contractualistes n'aurait pas pour autant permis, à elle seule, l'apparition d'une « métaphysique de l'histoire ». Celle-ci, pour se former, aurait eu besoin d'un intermédiaire. Elle ne serait ainsi entrée en scène qu'une fois l'anhistorisme de la philosophie du contrat social dénoncé par une « philosophie de l'histoire » (Fontenelle, Voltaire) qui entendait, quant à elle, se trouver auprès des faits historiques sans présumer (encore) quoi que ce soit de leur devenir. Pour se constituer, la métaphysique de l'histoire aurait donc eu besoin d'un bien détenu par les contractualistes, bien dont elle n'aurait pas pu toutefois s'emparer directement :

On peut comprendre (...) pourquoi cette radicalisation de la *genèse* [que représente Rousseau par rapport à Hobbes, note JM] constituera le point de départ négatif obligé du tableau historique, de l'histoire naturelle et de la théodicée de l'histoire : si on veut que les faits fassent sens (c'est-à-dire, au moins, s'ordonnent en fonction d'une trajectoire repérable), il faudra nécessairement commencer par liquider une tentative qui voulut les écarter exhaustivement : il faudra en finir avec Rousseau<sup>988</sup>.

*Il faudra en finir avec Rousseau* : l'approche rationaliste génétique de la philosophie du contrat social aurait-elle donc constitué un obstacle épistémologique dont il aurait fallu se défaire pour pouvoir envisager, enfin, une histoire *à la fois* empirique et pleine de sens ?

Faisons abstraction de ce qui de Hobbes ou de Rousseau persista dans les métaphysiques de l'histoire, lesquelles furent précédées de quelques tentatives avortées de

---

<sup>985</sup> Bertrand Binoche, *Les Trois sources des philosophies de l'histoire (1764–1798)*, p. 3 (tiré de la préface absente de la première édition de l'ouvrage aux Presses universitaires de France).

<sup>986</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Gallimard, Paris 1964, p., 132.

<sup>987</sup> Bertrand Binoche, *Les Trois sources des philosophies de l'histoire (1764–1798)*, p. 10.

<sup>988</sup> *Ibid.*, p. 26.

réconciliation. C'est en effet de méthode qu'il s'agit : en réintégrant les faits qu'écartait Rousseau – et nous soulignons là les propos de B. Binoche, plus haut rapportés –, *immanquablement*, les philosophes de l'histoire écrivent autre chose qu'une généalogie de l'homme social.

\* \* \*

Bien loin de recenser les *thèmes* qui relient les auteurs les uns aux autres (contrat, intégration sociale, aliénation, autorité, conflit, etc.), c'est bien sur la méthode que nous nous sommes penché tout au long de cette étude, et c'est sa « disparition », tout à fait distincte d'une éviction soudaine, que nous nous sommes appliqué à mettre en évidence. Au lieu de se dissiper, ce qui est refusé *change de lieu*, *s'égare* peut-être même. La vie de la méthode analytique, qui trouve à s'exprimer à la fois chez Hobbes et Rousseau dans le récit de la genèse, précisément, est plus inextirpable que ce qu'on voudrait croire. Abandonnée – voilà la thèse que nous défendons, illustrée ici par l'étude des sociologies spencérienne et durkheimienne –, elle continue à se faire « respecter » de plusieurs manières. Dès lors, nous avons été amené à proposer des lectures quelque fois peu orthodoxes, nous en sommes conscients, d'auteurs à l'aune desquels se mesurait pendant bien longtemps, en sociologie, l'orthodoxie.

Quelques pages ont suffi à Herbert Spencer pour ruiner les fondements du contractualisme ; pourtant, rien moins que les quatre volumes de ses *Principes de sociologie* ont été nécessaires à en entériner la démarche. Répétons-le : nous n'avons pas démasqué la méthode analytique chez Spencer, fut-ce sous une forme dissimulée ou inconsciente. En réalité, bien qu'elle en suive les instructions, la méthode spencérienne n'est pas analytique au sens défini dans le contexte de nos études hobbésiennes et rousseauistes. De cette dernière ne transparaissent que les grandes étapes par lesquelles se bâtit sa sociologie : l'homme primitif théoriquement (re)constitué, son passage difficile vers l'état social, la caractérisation de ce dernier, la critique du présent.

Les *Principes de sociologie* apparaissent comme une réponse apportée à *Léviathan* de Hobbes. On pourrait même croire que Spencer lui-même avait soufflé à Durkheim l'objection à la philosophie sociale rousseauiste, tout aussi valable à l'encontre du philosophe anglais, celle de son incapacité à envisager plus d'une forme de cohésion sociale (cf. notre chapitre : « Durkheim lecteur de Rousseau »). Tout en substituant à la nécessité logique, moteur de la construction théorique chez Hobbes, le mouvement irrépessible – mais bien moins syllogistique – de l'évolution, Spencer accuse-t-il ce dernier de s'être arrêté trop tôt dans son *calcul* ? L'homme primitif spencérien éprouve une *peur* similaire à l'homme qui habite l'état de

nature imaginé par Hobbes. Grossiers, impulsifs, enfermés dans un présent précaire, rationnels, mais mal préparés à la vie en société, ces deux êtres en accepteraient les conditions et se voueraient, ce faisant, à vivre désormais sous la *contrainte*. Le tort hobbesien consisterait-il à n'avoir pas vu que cette condition du premier homme politique ne devait pas être pérenne ? Le philosophe ne se serait pas aperçu que l'histoire n'a pas à s'arrêter à la société *militaire* sous l'empire de laquelle, en réalité, l'homme mûrit en vue d'une société plus respectueuse de sa liberté.

Spencer pousserait donc plus loin le récit de Hobbes – du moins est-ce ce que nous affirmerions si cela faisait sens. Or, si l'histoire elle-même est censée raconter cette suite de l'histoire, on est alors certain que ce n'est pas le récit de Hobbes auquel un tel nouveau chapitre pourrait s'adjoindre. La *nécessité* de l'évolution, tant que considérée comme *empirique*, ne peut sans contradiction se greffer à la *nécessité logique*, dont le ressort n'est autre que l'horreur de la contradiction.

Les *Principes de sociologie* apparaissent comme une réponse apportée au *Contrat social* de Rousseau. À lui aussi, l'histoire montrerait que le mouvement de l'esprit, malgré sa régularité et l'exactitude de ses accomplissements, peut conduire à un résultat insuffisant. Tout comme Hobbes, Rousseau se serait indûment contenté de penser la société comme *une*, ignorant que, comme tous les organismes, elle se divise elle-aussi en espèces. Mettre en commun sa volonté, ses biens, sa force et sa personne, voilà donc ce qui ne s'appliquerait pas – fort heureusement selon Spencer – à toutes les époques. Certes, Rousseau aurait à raison pris en compte l'historicité de l'homme, voire son perfectionnement. Mais, de cette perfectibilité humaine, il aurait sous-estimé les implications sociologiques. Le fait que l'humanité ait à l'origine vécu dans un état de dispersion, Spencer y acquiesce ; toutefois, si les circonstances avaient poussé l'homme vers la société, la première bâtisse construite sous son impulsion ne représenterait en aucun cas un terme pour l'histoire. L'évolution n'est-elle le destin de tout être organisé ? Bien loin de s'achever dans la première forme de société, c'est en elle que l'histoire trouverait l'appui nécessaire à son envolée. Et cette histoire inclurait l'homme comme la société qui, plutôt que de se limiter à n'être qu'un espace de vie, incarne elle-même une vie, susceptible de s'organiser *sous différentes formes*.

Or, éprouvons-nous le besoin de répondre, cette idée forte et sociologiquement profonde peut-elle véritablement s'adresser au philosophe du contrat social ? En réalité, ni à Rousseau, ni non plus à Hobbes. L'analyse de Rousseau se ramène en fin de compte au développement du concept d'égalité. Si l'état de nature en fournit la première évidence, on trouve en la société bien faite une de ses variétés, dont l'identité est assurée par une élaboration

régulière (règle de l'équivalence). Rousseau tente de reconnaître le *transformé*, le *même*, dans le *changé*. Que viendrait donc faire, dans ce cadre, la critique spencérienne de l'*anachronique* ?

Spencer a-t-il combiné les pensées hobbesienne et rousseauiste ? L'affirmer serait parfaitement inutile, historiquement faux et philosophiquement gratuit : et le résultat se résumerait à un refus de l'hybride ainsi forgée. Cela dit, nous ne nous sentons pas l'âme de gardiens de la pureté théorique. C'est le constat positif qui nous intéresse : *l'analyse*, voilà ce que nous espérons avoir rendu manifeste, *structure la sociologie spencérienne sans en être – sans plus en être – la méthode*. Autrement dit, en tant que modèle non épistémologique, mais formel, elle fournit à *la sociologie* de Spencer une problématique (la question d'ordre) et lui prescrit certaines des étapes par lesquelles il se sent obligé de passer.

La sociologie durkheimienne constituait un second cas d'étude du déplacement de la méthode analytique. Plus consciencieux lecteur des philosophes du contrat social que Spencer, Durkheim s'est avéré manifester, selon nous, davantage de fidélité à la démarche de type rousseauiste, et cela même si l'analyse ne s'assimile pas non plus pour lui à une *méthode* à proprement parler. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, dernier grand ouvrage de Durkheim, l'analyse-méthode en reste en quelque sorte à l'état d'une promesse, qui fonde la complicité entre l'auteur et ses lecteurs. Car c'est dans la logique de la méthode analytique que cet ouvrage semble trouver son fondement : la recherche du simple (la liberté et l'égalité dans les conditions de l'état de nature ; le totémisme), donc du *démonstratif*, aboutirait idéalement à identifier les formes nouvelles – nouvelles mais loyales à sa première nature – qu'il prend dans une réalité supposée mixte d'entrée de jeu (la société actuelle ; la religion complexe). Durkheim, nous l'avons vu, a consacré l'intégralité de son ouvrage à l'étude des religions primitives ; cependant, ainsi que l'annonce sa toute première page, sa démarche se réclame de la sociologie au sens où elle prétend « expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes<sup>989</sup> ». Ainsi, sous une forme *développée*, la nature religieuse de l'homme, telle que découverte dans les sociétés primitives, est censée pouvoir être identifiée au sein de nos sociétés, complexes, et d'autant moins lisibles que s'y entremêlent l'essentiel et le contingent. S'aviser de la nature du comparatisme<sup>990</sup> en germe dans cet ouvrage, qui n'a finalement que bien peu voyagé à en juger par la place minime accordée à

---

<sup>989</sup> Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 1.

<sup>990</sup> L'absence de trivialité propre au fait de comparer constitue précisément l'objet d'un récent ouvrage signé de Gildas Salmon, basé notamment sur une étude de l'œuvre de Lévi-Strauss : « Qu'est-ce que comparer deux sociétés, deux institutions, ou deux mythes ? En raison de son apparente naïveté, cette question est rarement posée : faire de l'anthropologie – en prenant ce terme dans son acception la plus large – ne suppose-t-il pas de l'avoir déjà résolue ? » (Gildas Salmon, *Les Structures de l'esprit, Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 3)

l'examen de la vie religieuse contemporaine, devient alors fondamental : le « permanent », dans l'humanité, n'est nullement le *constant*, omniprésent, mais bien le même sous des formes variées. Or, et c'est là la conclusion à laquelle nous en sommes arrivé, bien que l'analyse de type rousseauiste procure à la recherche durkheimienne son actualité *sociologique* (et non seulement *anthropologique*), elle ne l'imprègne pas au point de lui indiquer quelle règle suivre. Ainsi, si l'ouvrage donne une impression d'anhistoricité, c'est que Durkheim aborde en réalité très peu la nature du « développement » qui relie l'homme religieux primitif à notre religiosité actuelle. L'histoire, affirme Durkheim au détour d'une réflexion, est la seule méthode d'analyse explicative applicable à l'étude des religions contemporaines. Or, ce dernier pensait-il véritablement trouver dans l'histoire elle-même le *critère* de distinction entre essentiel et contingent, c'est-à-dire, plus généralement, les limites du « développement » suffisamment nettes pour que le religieux, une fois *dans ses nouvelles formes*, puisse être délesté de l'« accessoire », du « secondaire », du « luxueux » ? Loin de nous l'idée de pointer du doigt l'échec auquel devait nécessairement aboutir ce travail « inachevé », travail qui, poussé à son terme, aurait peut-être conduit son auteur à une épistémologie plus ouvertement idéaliste. Aussi, l'examen que nous avons consacré aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* ne se ramène pas uniquement à cette psychanalyse de l'esprit scientifique chère à G. Bachelard ; celle que nous avons pratiquée nous touche plus directement, car c'est celle du lecteur qui, jusqu'à nos jours, n'a jamais refusé sa complicité à Durkheim, prêtant volontiers l'oreille à un idiome d'analyse déployé en filigrane par ce dernier.

Lorsqu'il est question des concepts, l'histoire n'est jamais vraiment assez rassurante. Il nous semble opportun de réitérer ici ce constat porté dans la conclusion de l'examen proposé de la *Division du travail social* ; antérieur aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*, l'ouvrage nous semble en effet lui-même reconnaître qu'en matière de *synthèse*, l'histoire n'est qu'un maître chancelant. Excluant toute prospection quant aux intentions susceptibles d'avoir poussé Durkheim à entreprendre ses recherches, notre relecture de ce classique de la sociologie a mis l'accent sur l'enjeu objectif de cet ouvrage, qui nous a paru, au fond, authentiquement rousseauiste : sortir de l'erreur et se libérer de l'idée de société telle que l'enseigne le passé, afin d'en mettre à jour une forme nouvelle, changée sans s'en trouver pourtant diminuée. À l'évidence, Durkheim ne pouvait pas s'appuyer sur l'histoire pour tenter d'acheminer jusqu'à notre présent le terme de « société », spontanément associé au monde ancien – l'histoire ne se trouvait-elle pas, justement, au banc des accusés du crime de la dissolution sociale ? Or, les faits ne parlent pas d'eux-mêmes, c'est pourquoi il a fallu imprimer à l'histoire une discipline que Durkheim a empruntée, nous nous y sommes longuement attardé, au paradigme biologique. Or, une *discipline* n'est pas une *règle*. Biologiser la notion de type a eu l'effet de



« sécuriser » l'espace historique, ce qui s'est avéré amplement suffisant pour les besoins de la démonstration. En effet, ainsi bridée, l'histoire n'était plus susceptible de perturber l'unité d'un type social qui, dorénavant, ne pouvait plus que se *transformer*. Aucune *règle* susceptible de régir une telle transformation – règle d'ailleurs superflue dans les conditions de cette nouvelle sécurité historique – n'a en revanche été énoncée. Pour cette raison, l'examen consacré à la *Division du travail social* nous a finalement mené à la conviction que c'est en tant que *stratégie démonstrative*, et non que *méthode*, que l'analyse rousseauiste s'y était trouvée exploitée.

\* \* \*

« J'ai acheté une discontinuité au prix d'une continuité ou inversement, comme vous voulez<sup>991</sup> », déclare M. Foucault au cours du débat, commenté dans l'introduction du présent travail, qui le confrontait à R. Aron. Cette question si ancienne de la nature continue ou discontinue du développement des sciences se réduirait-elle donc finalement à un dilemme, et à un dilemme seulement, invitant l'historien à faire son *choix* ? Ce choix ne serait pas, évidemment, celui d'une réponse à la question qui l'interpelle déjà, mais celui précisément de sa question ou, en d'autres termes, de son objet : et ce dernier, dans sa subite intrusion comme dans sa surprenante extinction, s'avère, cela s'entend, plus captivant et plus étourdissant que celui dont la vie est régulière et exempte de scandales. Toute discontinuité aurait donc cet avantage sur la monotonie caractéristique de la continuité de faire figure d'*événement historique*.

*Événement* fondateur, l'irruption de l'« homme » dans la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle aurait été à l'origine de disciplines nouvelles au développement aussi spectaculaire que le serait potentiellement – M. Foucault le présumait à la fin des années 1960 – leur expiration prochaine ; *événement* à l'ampleur plus grande encore, la formation de l'« esprit scientifique », achevée au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, selon G. Bachelard, a inauguré une phase *scientifique* de l'esprit, donc de la modernité, pour n'être dépassé qu'un siècle plus tard par la découverte de la relativité. Et pourtant M. Foucault, tout comme G. Bachelard avant lui, avait conscience que, derrière cette grande histoire, l'ancien et le nouveau s'arrangeaient pour former le présent :

La négation doit rester en contact avec la formation première. Elle doit permettre une *généralisation dialectique*. La généralisation par le non doit inclure ce qu'elle nie. En fait, tout l'essor de la pensée scientifique depuis un siècle provient de telles généralisations dialectiques avec enveloppement de ce qu'on nie. Ainsi, la géométrie non-euclidienne enveloppe la géométrie euclidienne ; la mécanique non-newtonienne enveloppe la mécanique newtonienne ; la mécanique ondulatoire enveloppe la

---

<sup>991</sup> Raymond Aron, Michel Foucault, *Dialogue*, avec analyse de Jean-François Bert, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2007, p. 21.

mécanique relativiste. Dans le domaine de la physique, la constante de Planck  $h$  apparaît comme un facteur de petite désobéissance à l'égard des règles de la science de sens commun<sup>992</sup>.

Au sein de la science, le nouveau « envelopperait » donc l'ancien selon G. Bachelard, qui précise aussi que la philosophie du non, loin de procéder par contradiction, est rendue *constructive* par son élan rectificateur : « Elle ne fuit pas systématiquement toute règle. Au contraire, elle est fidèle aux règles à l'intérieur d'un système de règles. »<sup>993</sup> Voilà énoncée une belle modalité de ce qui peut, certes, advenir, et qui advient même régulièrement ! Et cependant, ce n'est que l'une des modalités.

Dans le présent travail, il a été démontré que, si infidèle que puisse être une nouvelle science aux règles de celle qu'elle croit remplacer, elle ne s'en affranchit pas pour autant. Ni la sociologie de Spencer ni celle de Durkheim ne se ramènent à un savoir des contractualistes « réorganisé sur une base élargie<sup>994</sup> ». Et pourtant, aucun des deux auteurs ne contredit (ou, si l'on préfère, ne parvient à contredire), à strictement parler, les règles régissant la science ancienne. On affirmerait en effet à tort avoir décelé, chez nos sociologues, l'analyse sous une forme étriquée ; c'est son *statut épistémologique* qui s'y trouve altéré. Ce qui, pour Hobbes et Rousseau, était une *méthode* associée à un concept de la connaissance, s'identifie volontiers chez Spencer et Durkheim – c'est du moins ce que nous nous sommes appliqué à démontrer – en tant que *matrice*, que *promesse*, que *stratégie démonstrative*. De tels déplacements, toujours en situation irrégulière en tant qu'ils faussent la règle primitive, constituent autant d'*événements épistémologiques* à l'impact potentiellement aussi vivifiant que ravageur.

N'est-ce pas, en effet, de ladite *irrégularité* que provient le danger ? Nous avons montré de quelle immunité bénéficiaient les philosophies hobbésienne et rousseauiste lors des tentatives de réexaminer leur adéquation historique, et cela en dépit même de leur caractère *historicisant*. S'attaquer à leurs récits jugés incongrus du fait de leur infidélité aux faits passés, revenait à prendre l'expression de la méthode pour une description qu'il y avait toute liberté – liberté stérile, donc – de tenir pour fantastique. La situation est sensiblement différente chez un Spencer et, dans une moindre mesure peut-être, chez un Durkheim : dans leurs textes, l'analyse « continue », bien que sans détenir le statut d'une *méthode*, à informer l'histoire, en dépit de l'enracinement de cette dernière dans le fait empirique. Biaisées, de telles sociologies de l'histoire ne sont-elles destinées à périr sous le coup de reproches, lesquels seraient injustes et immérités si leurs auteurs ne se réclamaient eux-mêmes de la rigueur historienne ?

---

<sup>992</sup> Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 137–138.

<sup>993</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>994</sup> *Ibid.*

Dans son exposition, M. Seignobos semblait opposer l'histoire et la sociologie, comme si c'était là deux disciplines usant de méthodes différentes. En réalité, il n'y a pas à ma connaissance de sociologie qui mérite ce nom et qui n'ait pas un caractère historique. Si donc il était établi que l'histoire ne peut admettre la réalité de l'inconscient, la sociologie ne pourrait tenir un autre langage. Il n'y a pas là deux méthodes ni deux conceptions opposées. Ce qui sera vrai de l'histoire, sera vrai de la sociologie<sup>995</sup>.

Spencer et Durkheim seront jugés en tant que sociologues de l'histoire, c'est-à-dire selon le critère de l'adéquation historique que détiendraient leurs récits au sein desquels on cherchera, en tant qu'ils y incitent eux-mêmes, les qualités de la description.

Dans ce contexte aussi, une stricte distinction demande à être établie entre les *déplacements* de la méthode analytique, véritables événements épistémologiques, et les *erreurs* de son application. Aucun des deux sociologues étudiés ne se réclamait de la méthode analytique et ne peut donc être ni défendu, ni valablement critiqué pour avoir manqué à l'appliquer en bonne et due forme. Tout écart n'est pas *erreur* ; et seules les *erreurs* indiffèrent l'histoire épistémologique.

---

<sup>995</sup> Émile Durkheim, « Débat sur l'explication en histoire et en sociologie », in E. Durkheim, *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (orig. 1908), p. 199.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALEXANDER Jeffrey C. (dir.), *Mainstream and Critical Social Theory. Classical, Modern and Contemporary*, Vol. I, London, Sage, 2001.

ALEXANDER Jeffrey C. (dir.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

ALEXANDER Jeffrey C., « Rethinking Durkheim's Intellectual Development II: Working Out a Religious Sociology », *International Sociology*, Vol. 1, n°2, 1986, p. 189–201.

ALEXANDER Jeffrey C., SMITH Philip (dir.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

ALEXANDER Jeffrey C., SMITH Philip, « Durkheim's Religious Revival », *American Journal of Sociology*, vol. 102, n°2, 1996.

ALTHUSSER Louis, *Cours sur Rousseau*, édition établie par Yves Vargas, Paris, Le Temps des Cerises, 2012.

ALTHUSSER Louis, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx*. Cours à l'École normale supérieure 1955–1972, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

ALTHUSSER Louis (et al.), *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996.

ALTHUSSER Louis, « Sur le Contrat Social (Les décalages) », *Cahiers pour l'Analyses*, n°8, mai-juin 1967, p. 5–42.

ARBER Agnes, *The Mind and the Eye*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Éditions Gallimard, 1986.

ARON Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1967.

ARON Raymond, FOUCAULT Michel, *Dialogue*, avec analyse de Jean-François Bert, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2007.

BACHELARD Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

BACHELARD Gaston, *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1983.

BALON Jan, *Sociologie v USA: historické kontextualizace*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2011, p. 22–23

BALON Jan, « Počátky americké sociologie a jejich historická kontextualizace », *Sociológia/Slovak Sociological Review*, vol. 42, n°1, 2010, p. 5–32.

BARNES Harry E. (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1948.

BATES David W., *Enlightenment Aberrations. Error and Revolution in France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2002.

BATES David W., « The Epistemology of Error in Late Enlightenment France », *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 29, n°3, 1996, p. 307–327.

BAUMGOLD Deborah, « The Difficulties of Hobbes Interpretation », *Political Theory*, vol. 36, n°6, 2008, p. 827–855.

BECQUEMONT Daniel, OTTAVI Dominique (dir.), *Penser Spencer*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2011.

BENEDICT Ruth F., *Echantillons de civilisations*, traduit de l'anglais par Raphaël Weill, Paris, Éditions de Gallimard, 1950.

BÉNICHOU P., CASSIRER E., DERATHÉ R., EISENMANN CH., GOLDSCHMITDT V., STRAUSS L., WEIL E., *Pensée de Rousseau*, Éditions du Seuil, Paris, 1984.

BENSAUDE-VINCENT Bernadette, « L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle », *Corpus*, n°36, 1999, p. 81–101.

BENSAUDE-VINCENT Bernadette, BERNARDI Bruno, « Rousseau chimiste », in B. Bensaude-Vincent, B. Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 59–76.

BERNARDI Bruno, « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, p. 37–47.

BERNARDI Bruno, *La Fabrique des concepts, recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2006.

BERNARDI Bruno, « Sur la datation des Institutions chimiques », *Bulletin de l'Association J.-J. Rousseau*, Neuchâtel, n°54, 1999, p. 1–10.

BESNARD Philippe, *Études durkheimiennes*, Genève, Librairie Droz, 2003.

BESNARD P., BORLANDI M., VOGT P. (eds.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, PUF, Paris, 1993.

BINOCHE Bertrand, *Les Trois sources des philosophies de l'histoire (1764–1798)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008 (seconde édition).

BOTTOMORE Tom, NISBET Robert (eds.), *History of Sociological Analysis*, London, Heinemann, 1979.

BOUDON Raymond, BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1994 (4<sup>e</sup> édition mise à jour).

BRAHAMI Frédéric, « Hume, contractualiste ? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume », *Philosophique*, n°12, 2009, p. 79–92.

BRAHAMI Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF, 2003.

BRAUNSTEIN Jean-François (dir.), *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

BRAUNSTEIN Jean-François, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie », in P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Éditions Gallimard, 2002.

BURKE Edmund, « Reflections on the Revolution in France », in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London, Oxford University Press, 1934, p. 1–275.

BUTTERFIELD Herbert, *The Whig Interpretation of History*, London, Bell, 1931.

CANGUILHEM Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.

CANGUILHEM Georges, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 2005.

CANGUILHEM Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

CANGUILHEM Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

CANGUILHEM Georges, *La Formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 1955.

CANGUILHEM G., LAPASSADE G., PIQUEMAL J., ULMANN J., *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1962.

CASSIRER Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traduit par Marc B. de Launay, préface de Jean Starobinski, Paris, Hachette, 2006.

CASSIRER Ernst, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1986.

CAZENEUVE Jean, « Société industrielle et société militaire selon Spencer », *Revue française de sociologie*, vol. 2, n°2, 1961, p. 48–53.

CHARRAK André, *Rousseau. De l'empirisme à l'expérience*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013.

CHIMISSO Cristina, « The Role of Scientific Ideology in Canguilhem's Historiography », in [Collectif], *Epistemology and History From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, p. 197–204.

CLAYES Gregory, *The French Revolution Debate in Britain. The Origins of Modern Politics*, London, Palgrave Macmillan, 2007.

CLAYES Gregory (ed.), *Political Writings of the 1790s*, 8 vols, London, Pickering and Chatto Publishers, 1993.

COLLINS Howard, *Résumé de la philosophie de Herbert Spencer*, traduit par Henry de Varigny, Paris, Félix Alcan, 1891.

COMTE Auguste, *Philosophie des sciences*, présentation, choix de textes et notes par Juliette Grange, Paris, Éditions Gallimard, 1996.

COMTE Auguste, *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive, leçons 47 à 51*, introduction et notes par Juliette Grange, Paris, Flammarion, 1995.

COMTE Auguste, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, premier volume, tome VII des *Œuvres d'Auguste Comte*, Paris, Éditions Anthropos, 1969 (réimpression de la première édition de 1851).

CONDILLAC Étienne Bonnot (de), *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

CONDILLAC Étienne Bonnot (de), *Traité des sensations*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1984.

CONDILLAC Étienne Bonnot (de), *Logique, ou les premiers développemens de l'art de penser*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

CONDILLAC Étienne Bonnot (de), *La langue des calculs*, nouvelle édition, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1877.

COOLEY Charles Horton, « Reflections upon the Sociology of Herbert Spencer », in John Offer (dir.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. III, London and New York, Routledge 2000 (orig. 1920), p. 7–19.

CROCKER Lester G., « The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, n°4, 1953, p. 575–603.

CUIN Charles-Henry, *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, Paris, PUF, 1997.

CUIN Charles-Henry, GRESLE François, *Histoire de la sociologie*, vol. 1 : Avant 1918, Paris, Éditions La Découverte, 2002.

CURTIS Ron, « Whewell's Philosophy under Dispute », *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 39, n°3, 2009, p. 495–506.

D'ALEMBERT Jean Le Rond, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, introduit et annoté par M. Malherbe, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

DENEYS-TUNNEY Anne – *Un autre Jean-Jacques Rousseau. Le paradoxe de la technique*, Paris, PUF, 2010.

DERATHÉ Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.

DERATHÉ Robert, « Les Réfutations du Contrat social en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle », in S. Harvey, M. Hobson, D. Kelley, S. S. B. Taylor (dir.), *Reappraisals of Rousseau. Studies in honour of R. A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 90–110.

DERATHÉ Robert, « Les réfutations du ‘contrat social’ au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. XXXII, Genève, 1950–1952, p. 7–54.

DERRIDA Jacques, *L’Archéologie du frivole*. Paris, Denoël-Gonthier, 1976.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

DUBOS Nicolas, *Thomas Hobbes et l’histoire. Système et récits à l’âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.

DUMONT Louis, *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

DURKHEIM Émile, *Hobbes à l’agrégation. Un cours d’Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*, édition établie et présentée par Jean-François Bert, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2011.

DURKHEIM Émile, *Le Contrat social de Rousseau*, introduction et notes par Pierre Hayat, Paris, Éditions Kimé, 2008.

DURKHEIM Émile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2004.

DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 2003.

DURKHEIM Émile, *La science sociale et l’action*, introduction et présentation de Jean-Claude Filloux, Paris, PUF 1987.

DURKHEIM Émile, *Textes 1. Éléments d’une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

DURKHEIM Émile, *Pragmatisme et sociologie. Cours prononcé à la Sorbonne en 1913–1914*, restitué par Armand Cuvillier d’après des notes d’étudiants, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1951.

DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, traduit par Armand Cuvillier, avec une note introductive de Georges Davy, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1953.



DURKHEIM Émile, MAUSS Marcel, « De quelques formes de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, vol. VI, 1901–1902, p. 1–72.

DVOŘÁK Tomáš et al., *Současné přístupy v historické epistemologii*, Praha, Filosofia, 2013.

FERRÉOL Gilles, NORECK Jean-Pierre, *Introduction à la sociologie*, Paris, Armand Colin, 1989.

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits II (1976–1988)*, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, Éditions Gallimard, 1971.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits I (1954–1975)*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

FOUILLÉE Alfred, *La science sociale contemporaine*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1885 (2<sup>e</sup> édition).

FOURNIER Marcel, *Émile Durkheim (1858–1917)*, Paris, Fayard, 2007.

FREEMAN Derek, « The Evolutionary Theories of Charles Darwin and Herbert Spencer », *Current Anthropology*, vol. 15, n°3, 1974, p. 211–237.

GARDIES Jean-Louis, *Qu'est-ce que et pourquoi l'analyse ? Essai de définition*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

GAUTHIER David P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

GIDDENS Anthony, *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*, Cambridge, Polity Press / Blackwell Publishers, 1996.

GIDDENS Anthony, *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson & Co, 1977.

GINGRAS Yves, « Naming without Necessity : On the genealogy and uses of the label 'historical epistemology' », *Revue de Synthèse*, n°3, tome 131, 2010, p. 439–454.

GOUGH John W., *The Contract Theory. A Critical Study of its Development*, Oxford, Oxford University Press, 1936.

GOYARD-FABRE Simone, *L'Interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983

GUILLO Dominique, « La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ? », *Revue française de sociologie*, vol. 47, 2006, n°3, p. 507–535.

GUILLO Dominique, *Les figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 2003.

GURVITCH Georges, *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1950.

HACKING Ian, *L'âme réécrite : étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, traduit de l'anglais par Julie Brumberg-Chaumont et Bertrand Revol, avec la collaboration de André Leblanc et Christophe Dabitch, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.

HACKING Ian, *Historical Ontology*, Cambridge – London, Harvard University Press, 2002.

HAINES Valerie A., « Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory ? », *The American Journal of Sociology*, vol. 93, n°5, 1988, p. 1200–1223.

HEGEL Georg W. F., *Principes de la philosophie du droit*, traduction de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2003.

HEGEL Georg W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Éditions Gallimard, 1993.

HOBBS Thomas, *Du Citoyen*, présentation, traduction et notes par Philippe Crignon, Paris, Éditions Flammarion, 2010.

HOBBS Thomas, *Leviathan*. Edited with an Introduction and Notes by J. C. A. Gaskin. Oxford University Press: Oxford 2008.

HOBBS Thomas, *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999.

HOBBS Thomas, *Éléments de loi, suivi de Sur la vie et l'histoire de Thucydide, Court traité des premiers principes, De Corpore à l'époque des Elements of Law*, reconstitué d'après des notes et brouillons, traduit de l'anglais et du latin et présenté par Arnaud Milanese, Paris, Éditions Allia, 2006.

HOBBS Thomas, *Elements of Philosophy (The first section concerning body)*, in W. Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 1, London, John Bohn, 1839.

HOLMWOOD John, O'MALLEY Maureen, « Evolutionary and Functionalist Historical Sociology », in G. Delanty, E. F. Isin (eds.), *Handbook of Historical Sociology*, London, Sage, 2003, p. 39–57.

HUME David, *Essais et traités sur plusieurs sujets. Essais moraux, politiques et littéraires (Deuxième partie)*, introduction, traduction et notes par Michel Malsherbe, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.

HUME David, *Selected Essays*. Edited with an Introduction and notes by S. Copley and A. Edgar, Oxford, Oxford University Press, 2008.

HUME David, *Traité de la nature humaine*, traduit par Philippe Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993.

HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Librairie Armand Colin, 1931.

JENKS Chris (ed.), *Core Sociological Dichotomies*, London, Sage, 1998

JONES Robert A., « Ambivalent Cartesians : Durkheim, Montesquieu, and Method », in W. S. F. Pickering (ed.), *Emile Durkheim. Critical Assessments of Leading Sociologists*, Vol. II, London and New York, Routledge, 2001, p. 347–384.

JONES Robert A., *Émile Durkheim. An Introduction to Four Major Works*, Beverly Hills, London, Sage, 1986.

JONES Robert A., « The New History of Sociology », *Annual Review of Sociology*, vol. 9, 1983, p. 447–469.

JONES Robert A., « On Understanding a Sociological Classic », *American Journal of Sociology*, vol. 83, n°2, 1977, p. 279–319.

JONES Robert A., « Durkheim's Response to Spencer: An Essay toward Historicism in the Historiography of Sociology », *The Sociological Quarterly*, vol. 15, n°3, 1974, p. 341–358.

KANT Immanuel, *Opusculs sur l'histoire*, traduit par Stéphane Piobetta, avec présentation par Philippe Raynaud, Paris, GF Flammarion, 1990.

KARSENTI Bruno, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann éditeurs, 2006.

KARSENTI Bruno, *La Société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Éditions Economica, 2006.

KOSELLECK Reinhardt, *Le Règne de la critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.

LACROIX Bernard, *Durkheim et le politique*, Montréal, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques – Presses de l'Université de Montréal, 1981.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010.

LUKES Steven, *Émile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, 1985.

MACHERY Pierre, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La fabrique éditions, 2009.

MARTUCELLI Danilo, *Sociologies de la modernité. L'itinéraire du XXe siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1999.

MERTON Robert K., *On Theoretical Sociology. Five Essays, Old and New*, New York – London, The Free Press, 1967.

MERTON Robert K., « Discussion of 'The Position of Sociological Theory', by Talcott Parsons », *American Sociological Review*, n° 2, vol. 13, 1948, p. 164–168.

MERTON Robert K., « Science, Technology and Society in Seventeenth Century England », *Osiris*, n° 4, 1938, p. 360–632.

MILL John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. VII, edited by J. M. Robson, introduced by R. F. McRae, Indianapolis, Liberty Fund, 2006.

MILL John Stuart, *Système de logique déductive et inductive, exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, t. I (Livres I–III), traduit de la 6<sup>e</sup> édition anglaise par Louis Peisse, Liège – Bruxelles, Pierre Mardage éditeur, 1988.

MISSNER Marschall, « Hobbes's Method in Leviathan », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, n°4, 1977, p. 607–621.

MUHLE Maria, « Histoire(s) de la vie de Canguilhem à Foucault », in [Collectif], *Epistemology and History From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, preprint, Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2012, p. 187–195.

NISBET Robert A., *La Tradition sociologique*, traduit de l'américain par Martine Azuelos, Paris, PUF, 2006.

OFFER John (dir.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. I–IV, London and New York, Routledge, 2000.

PARSONS Talcott, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York, The Free Press, 1966 (4<sup>th</sup> edition).

PEEL John D. Y., *Herbert Spencer, the Evolution of a Sociologist*, London, Heinemann, 1971.

PERRIN Robert G., « Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution », *American Journal of Sociology*, vol. 81, n°6, 1976, p. 1339–1359.

PETERS Richard, *Hobbes*, Harmondsworth, Penguin Books, 1956.

RAWLS Anne W., « La théorie de la connaissance de Durkheim. Un aspect négligé de son œuvre », in M. de Fornel, C. Lemieux (dir.), *Naturalisme versus constructivisme ?*, Paris, Éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 2007.

RAWLS Anne W., *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

RAWLS Anne W., « Durkheim's Challenge to Philosophy: Human Reason Explained as a Product of Enacted Social Practice », *American Journal of Sociology*, Vol. 104, n°3, 1998, p. 887–901.

RENOUVIER Charles, « L'homme primitif selon M. Herbert Spencer », *La Critique philosophique*, 8<sup>e</sup> année, n°6, 1879, p. 82–93.

REVEL Judith, « Michel Foucault : discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu ? » *Le Portique* [en ligne], n°13–14 (2004), mise en ligne le 15 juin 2007, consulté le 10 septembre 2014. Disponible sur <<http://leportique.revues.org/index635.html>>.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *L'État de guerre*, lecture de Simone Goyard-Fabre, Arles, Actes Sud, 2000.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Institutions chimiques*, texte revu par B. Bernardi et B. Bensaude-Vincent, Paris, Fayard, 1999.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 371–429.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *L'Origine de la mélodie*, texte établi et annoté par Marie-Elisabeth Duchez, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 329–343.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, texte établi et annoté par François Bouchardy, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Gallimard, Paris 1964, p. 1–30.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi et annoté par Jean Starobinski, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 109–223.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique*, texte établi et annoté par Robert Derathé, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 347–470.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, textes établis et annotés par Sven Stelling-Michaud, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 601–616.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, texte établi et annoté par Marcel Raymond, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p. 993–1100.

RUEFF Martin, « L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse », *Corpus*, n°36, 1999, p. 141–162.

SABOT Michel, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.

SALMON Gildas, *Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF, 2013.

SCHMAUS Warren, *Rethinking Durkheim and His Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

SCHMAUS Warren, « Rawls, Durkheim, and Causality: A Critical Discussion », *American Journal of Sociology*, vol. 104, n°3, 1998, p. 872–886.

SCHMITT Carl, « Le contraste entre communauté et société en tant qu'exemple d'une distinction dualiste. Réflexion à propos de la structure et du sort de ce type d'antithèse », *Res Publica*, XVII, n° 1, 1975, traduit et présenté par Piet Tommissen, p. 99–119.

SKINNER Quentin, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, n°1, 1969, p. 3–53.

SNYDER Lara J., *Reforming Philosophy: A Victorian Debate on Science and Society*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2006.

SORELL Tom, « Hobbes's scheme of the sciences », in T. Sorell (dir.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 41–61.

ŠPELDA Daniel, *Proměny historiografie vědy*, Praha, Filosofia, 2009.

SPENCER Herbert, *L'Individu contre l'Etat*, texte établi, annoté et présenté par Pierre Musso, Houilles, Éditions Manucius, 2008.

SPENCER Herbert, *Autobiographie. Naissance de l'évolutionnisme libéral*. Avec une étude introductive de Patrick TORT, Paris, PUF, 1987.

SPENCER Herbert, *Essays: Scientific, Political & Speculative*, Vol. I, in *The Works of Herbert Spencer*, Vol. XIII, Osnabrück, Otto Zelle, 1966 (reprint of the 1891 edition).

SPENCER Herbert, *Various Fragments*, in *The Works of Herbert Spencer*, Vol. XVIII, Osnabrück, Otto Zeller, 1966 (reprint of the 1907 edition).

SPENCER Herbert, *Principes de sociologie*, t. I, traduit de l'anglais par E. Cazelles, Paris, Félix Alcan, 1896 (6<sup>e</sup> édition).

SPENCER Herbert, *Principes de sociologie*, t. II, traduit de l'anglais par E. Cazelles et J. Gerschel, Paris, Félix Alcan, 1898 (5<sup>e</sup> édition).

SPENCER Herbert, *Principes de sociologie*, t. III, traduit de l'anglais par E. Cazelles, Paris, Félix Alcan, 1898 (3<sup>e</sup> édition).

SPENCER Herbert, *Principes de sociologie*, t. IV, traduit de l'anglais par E. Cazelles, Paris, Félix Alcan, 1899 (2<sup>e</sup> édition).

SPENCER Herbert, *Les Institutions professionnelles et industrielles. Fin des Principes de sociologie*, traduit par Henry de Varigny, Paris, Guillomin et C<sup>ie</sup>, 1898.

SPENCER Herbert (1862), *Les Premiers principes*, septième édition, traduit par M. E. Cazelles, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1894.

SPENCER Herbert, *Principes de biologie*, vol. II, traduit de l'anglais par M. E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1878.

SPENCER Herbert, *Principes de biologie*, vol. I, traduit de l'anglais par M. E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1877.

SPENCER Herbert, *Social Statics, or The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*, London, John Chapman, 1851.

SPITZ Jean-Fabien, *Le Moment républicain en France*, Paris, Éditions Gallimard, 2005.

STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Éditions Gallimard, 1971.

STRAUSS Leo, *La philosophie politique de Hobbes*, traduit de l'anglais et de l'allemand par André Enegren et Marc B. de Launay, Paris, Éditions Belin, 1991.

STRAUSS Leo, « L'intention de Rousseau », traduit par P. Manent, in (coll.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 67–94.

TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, présentation, traduction et notes par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2010.

TÖNNIES Ferdinand, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1971.

TÖNNIES Ferdinand, *On Sociology Pure, Applied and Empirical. Selected Writings*, Edited and with Introduction by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1971.

TURNER Bryan S., *Classical Sociology*, London, Sage Publications, 1999.

WATERLOT Ghislain, *Rousseau. Religion et politique*, Paris, PUF, 2004.

WATKINS John, *Hobbes's System of Ideas*, Aldershot, Gower Publishing Company, 1973.

WILSON Edward O., *Sociobiology. The Abridged Edition*, Cambridge (MA) and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998 (7<sup>th</sup> printing).

ZARKA Yves Charles, « First philosophy and the foundation of knowledge », in T. Sorell (dir.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 62–85.

ZARKA Yves Charles, BERNHARDT Jean, *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF, 1990.

**MIZENÍ METODY:  
ANALÝZA MEZI FILOSOFIEMI SPOLEČENSKÉ SMLOUVY  
A KLASICKÝMI SOCIOLOGIEMI**

**Epistemologická studie**

Shrnutí francouzského originálu





## ÚVOD

---

Byl Montesquieu prvním sociologem? Přesvědčen o tom byl Raymond Aron, který jej zařadil na počátek svých *Etap sociologického myšlení* (1967). Toto rozhodnutí přitom dalo – alespoň se tak mohlo zdát – Aronovým dějinám sociologie polemický náboj: nepředstavují snad zřejmý útok na Foucaultovu tezi o existenci radikálního epistemologického zlomu mezi 18. a 19. stoletím, předloženou jen o rok dříve ve *Slovech a věcech*? Nedošel snad Foucault v této své práci k závěru, že teprve v 19. století byly naplněny epistemologické podmínky uchopení člověka jako partikulárního vědeckého předmětu?

Na počátku května roku 1967 se Aron s Foucaultem setkávají v redakci rozhlasové stanice *France Culture*. Foucault nejprve vybízí ke smíru, když upřesňuje, že sociologie tak docela nespadá do věd o člověku, jejichž podmínky možnosti ve své práci studoval:

[Domníváte se,] že by mi bylo velmi na obtíž, kdyby měl být Montesquieu považován za sociologa po způsobu sociologů 19. století. To, co se mi zdá, že charakterizuje myšlení 19. století, je ale ve skutečnosti existence věd o člověku, spíše než existence věd sociálních<sup>996</sup>.

A přece je to Foucault, kdo z této diskuse uspořádané při příležitosti vydání Aronovy knihy, a tedy na jeho počest, vychází jako vítěz. Vzдорujícího Arona jako by Foucault nakonec poučoval o objektivním smyslu jeho vlastní práce. Protože je Aronova sociologie, stejně jako např. antropologie Lévi-Straussova, osvobozena od „antropologické struktury“, není podle Foucaultova soudu vůbec divu, že Aron v Montesquieuovi nachází nikoli pouhého předchůdce sociologie, ale skutečného sociologa toho druhu, který sám reprezentuje.

\* \* \*

Výše připomínanou diskusi by bylo snadné popsat v termínech problematiky historické kontinuity či diskontinuity vědeckého poznání. Společným Aronovým a Foucaultovým tématem je ale také *vznikání*: vznikání sociologie, vznikání věd o člověku, *konstituce* člověka, *konstituce* „sociálního“ jako vědeckých předmětů, *genealogie* současné vědeckosti. V situaci, kdy se otázka vznikání, konstrukce, konstituce, objevování se, vynálezu apod. uplatňuje jako tradiční námět studií spadajících do oblasti historie a filosofie věd, volím pro práci, kterou zde započínám, „opačný“ předmět: fenomén *zanikání*. Vzдорuji tak G. Canguilhemovi:

Jestliže je poučné, chceme-li pochopit statut vědeckých ideologií, studium toho, jak zanikají, je podle nás ještě poučnější zabývat se tím, jak vznikají<sup>997</sup>.

Neztrácí tato preference otázky vzniku před otázkou zániku většinu svého opodstatnění spolu s tím, jak je upozaděna problematika rozlišení mezi vědou a vědeckou ideologií? Čtenáře této

---

<sup>996</sup> Raymond Aron, Michel Foucault, *Dialogue*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2007, s. 9, text opravuji podle zvukového záznamu archivu INA (v publikované transkripci čteme: „Bylo by mi velmi na obtíž...“).

<sup>997</sup> Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, s. 42.

práce ale možná překvapí ještě něco jiného než samotná její orientace na fenomén mizení: lze opravdu stavět, tak jak to učiním v této práci, Angličana Herberta Spencera a Francouze Émila Durkheima, *zakladatele* vědecké sociologie, na stranu *zániku*?

Jakkoli platí, že jen málokdo při výkladu těchto dvou myslitelů odhlíží od jejich předchůdců a inspirací, přece jsou systematicky představováni jako ti, kdo pevně stojí „na počátku“. Budiž jasně řečeno, že nijak neusiluji o zvrácení tohoto povětšinou dobře zdůvodněného zvyku. Při mém zájmu o proměnlivost epistemologického postavení „analýzy“ však nalézám v myšlení H. Spencera a É. Durkheima terén, při jehož studiu nebude nijak nutné jejich sociální postavení v rámci sociologické komunity zohledňovat. Není to tedy oborová prestiž těchto dvou klasických autorů, nýbrž vlastní povaha jejich sociologií, která mne vede k tomu, abych v nich hledal zanikající analytickou metodu a koncept vědeckého poznání, jež dávno před nimi s touto metodou spojovali Thomas Hobbes a Jean-Jacques Rousseau, sociologové své doby.

\* \* \*

Mizení není zánik, i tak by mohla být shrnuta má teze. Ostatně Foucault si byl tohoto fenoménu dobře vědom:

Podobnost, jež byla na počátku 17. století z vědění vyloučena, tvoří stále vnější okraj řeči: kruh obklopující oblast toho, co lze analyzovat, uspořádat a poznat. Je to zurčení, které diskurz rozptyluje, ale bez něhož by nemohl mluvit<sup>998</sup>.

Nástup nového *épistémè* tedy ještě neimplikuje úplné odstranění *épistémè* překonaného, které se na vytváření poznání – třebaže již jen jakoby zvnějšku – stále podílí. Určení toho, jaký je konkrétně tento podíl, se pak může stát úkolem konkrétních případových studií. Má práce se ponese právě v duchu takového úzce zaměřeného studia, jakkoli široké je její časové rozkročení. Bude tak ukázáno nejen to, že analýza, která v 17. a 18. století stála v základu vědeckého poznání, jehož koncept dokonce spoluurčovala, byla ve století následujícím pozměňována ve svém *provedení*, ale přesněji také to, že byla „deklasována“ ve svém *epistemologickém statusu*. Ukážu, že se analýza infiltrovala do Spencerovy a Durkheimovy sociologie, aby se v nich uložila v různých vrstvách onoho „jiného textu“, který v jiném případě Louis Althusser odkryl u Marxe<sup>999</sup>.

Předložená práce není vpravdě historická; nesleduje totiž biografii analytické metody, jejíž vývoj ve skutečnosti pouze v několika bodech přetíná: Hobbes, Rousseau, Spencer, Durkheim. Nesnažím se o to dohledat spojitosti mezi těmito autory, a již vůbec je nebudu spojovat prostřednictvím vágní kategorie „vlivu“. Má epistemologie je stejně málo dynamická jako epistemologie Foucaultových *Slov a věcí*. O co silněji bude samotný termín *mizení* či *vytrácení* (a to v různých kontextech) evokovat představu procesuality, o to vědoměji bude třeba vyslovení jakékoli historizující hypotézy zdržovat. O *vytrácení* budu v následujícím textu, v němž se omezují na studium pouhých čtyř časově ukotvených pozic, hovořit výhradně

<sup>998</sup> Michel Foucault, *Slova a věci*, Brno, Computer Press, 2007, s. 99 (překlad upraven).

<sup>999</sup> Cf. Louis Althusser (et al.), *Lire le Capital*, Paris, Presses universitaires de France, 1996 (revidované a opravené vydání).

s odkazem na *relativní postavení analýzy* v myšlení, které se jí někdy bude, jindy však nikoli, explicitně dovolávat jako svého principu.

\* \* \*

„I v novém člověku zůstávají stopy člověka minulosti“, píše Gaston Bachelard v *La Formation de l'esprit scientifique* (1934)<sup>1000</sup>: osvobozování se od starého při nalézání nového musí být o to pečlivější. Bachelard o sobě říká, že se snažil „vylicit boj proti několika předsudkům“, které byl zvědečtující se duch nucen namáhavě překonávat. Ve skutečnosti ale Bachelard tento boj proti epistemologickým překážkám nelíčí ani tak v jeho průběhu, jako spíše po jeho (úspěšném či ještě jednou neúspěšném) ukončení. Způsob, jakým tento autor popisuje objevení terapeutických kvalit zlata chemikem a lékařem E.-F. Geoffroyem, je z tohoto našeho hlediska příznačný:

Bylo by možné uvést dokonalejší příklad participačního myšlení, které zde v jednu jedinou hodnotu rozpouští zlato, slunce a krev? Geoffroy určitě váhal, zda takový souběh přijmout. Takové váhání je ale právě tím, co je pro předvědecký duch charakteristické. Je to tohle váhání, co nás vede k tomu prohlásit, že předvědecké myšlení zde stojí před zatím nepřekonanou, avšak právě překonávanou překážkou<sup>1001</sup>.

Překážka, která je překonávána, je ovšem sotva tou překážkou, s jejímž překonáním ten či onen badatel váhá. Či bychom si snad měli myslet, že se veškerý vzdor epistemologických překážek vyčerpává v nerozhodnosti předvědeckého ducha sbírajícího odhodlání ke své katarzi?

Ačkoli si je Bachelard dobře vědom toho, že překonání předsudků minulosti neznamená jejich vykořenění, existenci minulosti v přítomnosti (předsudku ve vědě) posuzuje příliš snadným *ano* či *ne*; *způsobům*, jakými minulost v přítomnosti přetrvává, tak věnuje jen málo pozornosti.

Mou práci lze chápat také jako pokus o rozvedení Bachelardova badatelského programu, a to právě ve chvíli, kdy svým předmětem činí vytrácení – v jeho různých podobách – toho, co nová věda odmítá.

\* \* \*

Tuto práci předkládám k posouzení především filosofovi a historikovi sociologie. Snad mi bude odpuštěn naléhavý tón, s nímž v její první části nabádám historika sociologie k osvobození se od požadavků, které na něj kladou sociologové. Příkláním se v ní k dávné výzvě Roberta K. Mertona, který si přál emancipovat historii sociologie od „sociologické systematiky“, čímž otevřel otázku, na níž existuje jen zdánlivě samozřejmá odpověď: jaký dát historii sociologie předmět? O jak nebanální otázku ve skutečnosti jde, ukáži s odkazem na epistemologii Georgese Canguilhema. Toho je podle mého názoru třeba následovat, když tvrdí, že historii

---

<sup>1000</sup> Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 136–137 (Bachelard zde odkazuje na *Traité de la Matière médicale*, práci, kterou Geoffroy zveřejnil v roce 1743).

vědeckých disciplín nepěstujeme proto, abychom se znovu prošli po jejich cestách. Historie vědy má nárok na to stanovit si vlastní badatelský předmět.

Hypotézu, která stojí v základu konstrukce této studie, lze formulovat takto: neprosvítá v sociologiích 19. století analýza, která je vlastním předmětem této práce, v jejich tendenci utvářet k popisu historického společenského vývoje v jeho celistvosti „historické dualismy“? Tyto „historické dualismy“ – konceptuální páry, jakými jsou *vojenská/industriální společnost* (Spencer), *mechanická/organická solidarita* (Durkheim), *společenství/společnost* (Tönnies) – dnes vzbuzují jen velmi málo *kritického* zájmu, čímž je jim implicitně přiznávána přímá referenční funkce. Její samozřejmost je podle mého názoru iluzí (*Část druhá*).

Z formálního hlediska se takové „historické dualismy“ velmi podobají binárním rozlišením, která dobře známe z teorií společenské smlouvy (jak již bylo naznačeno, sledovat budu filosofie T. Hobbesa a J.-J. Rousseaua). V obou případech máme co do činění s otázkou člověka a jeho soužití s jeho druhy, v obou případech jsou takovému soužití připisovány dvě – *a pouze dvě* – podoby. V textech obou badatelských „kultur“ (jednotliví autoři však k sobě mohou mít velmi daleko) nadto nacházíme vyličení přechodu od jednoho uspořádání takového spolupobývání k uspořádání druhému a o každém z nich konečně platí, že formuluje určitou vědecky založenou kritickou pozici. To vše jsou samozřejmě jen vnější a v prvním náhledu nezbytně povrchní podobnosti; jejich četnost a povaha se mi však zdá dostatečně ospravedlňovat projekt společného rozboru prací uvedených myslitelů, a to navzdory tomu, že je jinak nemáme ve zvyku nijak těsně spojovat.

Hobbes, Rousseau, Spencer a Durkheim se tak ocitají bok po boku v práci, která je záměrně rozvržena jako řada monografických studií, jež navzdory své relativní autonomii tvoří jeden významuplný celek. Částečně věnovaným T. Hobbesovi a J.-J. Rousseauovi předchází pojednání o metodologické povaze teorií společenské smlouvy a obecněji o „analytickém“ modelu poznávání charakteristickém pro osvícenské století (*Část třetí*). Jakkoli vzdáleni budeme v takovou chvíli sociologiím 19. století, měla by být již tato část považována za první krok na cestě k jejich novému rozboru: bylo by myslitelné uvažovat o historické povaze sociologií H. Spencera a E. Durkheima jako o důsledku metody v podobném smyslu, v jakém si udržujeme odstup od historizující podoby filosofii společenské smlouvy?

Filosofii Thomase Hobbesa náleží v předkládané práci nezastupitelná role (*Část čtvrtá*). Hobbes totiž velmi explicitně formuluje zásady vědeckého poznání, jehož *metoda* má být *analytická*. V interpretaci *Leviathana* se budu opírat právě o tento metodologický nárok, k jehož konkrétnímu provedení budu také upírat veškerou pozornost, a to až na samu hranici zanedbávání Hobbesovy politické doktríny. Ukážu, že analytický postup, *má-li být metodou*, vyžaduje sledování určitého pravidla, jehož hlavním znakem je u Hobbesa *nutnost*. Identifikace tohoto pravidla mi později umožní odlišit Hobbesovu analytickou metodu od analytické metody Rousseauovy.

Jean-Jacques Rousseau pocíťoval menší potřebu než Hobbes tematizovat principy svých filosofických postupů (*Část pátá*). Analytickou metodou se Rousseau nicméně explicitně zabývá ve svých *Chemických institucích*, raném a dodnes velmi málo známém spisu věnovaném chemii. Rousseau sice chemii nepovyšuje na vzor věd, přesto pro mne bude studium této práce odrazem k rozboru Rousseauových slavných textů, zejména druhé *Rozpravy*, *Společenské smlouvy* a *Eseje o původu jazyků*. Pokusím se ukázat, že Rousseau ve své filosofii skutečně

analytickou metodou postupuje; pravidlo jeho postupu se však podle mého názoru neshoduje s pravidlem postupu identifikovaným u T. Hobbese.

Ernst Cassirer se tedy ve své *Filosofii osvícenství* nemýlil: pro Hobbese i později pro Rousseaua analytický postup opravdu odpovídá operacím „odčítání“ a „přičítání“. Tyto dvě operace však nejsou těmito autory chápány totožně (*Část šestá*).

Lze vůbec doufat v oprávněnost kroku, jímž by byly k takovým úvahám o konceptu poznání a o jeho metodě v 17. a 18. století připojeny sociologie formulované Herbertem Spencerem a Émilem Durkheimem o další století později? V *sedmé části* předkládané práce se pokusím shrnout vše podstatné, co tyto moderní myslitele, kteří jsou zároveň mysliteli modernity, od filosofii společenské smlouvy dělí. A přece bude mou ambicí nabídnout inovativní výklad těchto dvou klasických sociologů, kterým mimochodem historie sociologie věnuje značně nerovnou pozornost. *Osmou a devátou* část této práce věnuji rozboru některých jejich děl, a to stále z pozice epistemologa, která mne povede k upozadování běžně sledované doktrinální roviny jejich sociologií. Mým cílem však nebude představit Spencera a Durkheima jakkoli vyčerpávajícím způsobem, ať už z hlediska souboru jejich více či méně originálních sociologických tezí nebo z hlediska přehledu témat, kterými se ve svých dílech zabývali. Dožadují-li se takto práva na selektivitu, troufám si tak činit proto, že k těmto dvěma autorům přistupuji s otázkou, kterou po celou dobu předkládané práce nespouštím ze zřetele: nebudu usilovat o výklad Spencerova či Durkheimova sociologického systému, nýbrž se budu snažit v textech těchto autorů rozpoznat *práci analýzy* a identifikovat její *epistemologický status*.

\* \* \*

V textu, který zde předkládám, nakonec neobětuji ani diachronii ve prospěch synchronie, ani synchronii ve prospěch diachronie. Studium výše uvedených čtyř autorů mi ve skutečnosti neumožní dovolávat se ani jedné, ani druhé takové osy. Přísně vzato, historicita předmětu, který se chystám uchopit v pouhých čtyřech jeho partikulárních momentech, pro mne zůstane nedosažitelná. Přesto to bude právě historicita analýzy, jejíž problematický charakter bude nakonec předveden: jak analýzu rozpoznat v jejích proměnlivých formách, či snad dokonce navzdory jejím deformacím, v jejích měnících se funkcích?

## KNIHA PRVNÍ – ROZPRAVA METODY –

---

### Část první

#### Historie sociologie a její metody<sup>1002</sup>

#### Historie sociologie a historie věd

Historikové sociologie se mnohem více zabývají ospravedlňováním samotné existence „historie sociologie“ než otázkou, *jakou* historii sociologie bychom si měli přát. Je nadto zřejmé, že zůstávají mimo pole dnes dobře etablované historie věd, která se zaměřuje především na vědy přírodní. Výmluvný příklad techniky vyhýbání se otázce po *dobré* historii sociologie lze najít v knize Bryana S. Turnera s prostým názvem *Classical Sociology*<sup>1003</sup>. Tato otázka se totiž zdá být Turnerem *nahrazena* na první pohled podobnou diskusí, v jejímž rámci se autor snaží své čtenáře utvrdit v jejich povšechném a veskrze intuitivním názoru, že bez porozumění minulosti oboru nelze dobře porozumět ani jeho přítomnosti.

Nechť k historiografickým úvahám není nicméně ani v oblasti historie sociologie absolutní: např. Raymond Aron či Robert Nisbet o vhodné podobě historie sociologie uvažovali<sup>1004</sup>, a to někdy právě i s ohledem k dění v historii věd. Přesto lze tvrdit, že je diskuse o vhodné praxi historika sociologie v sociologické oblasti zanedbávaná.

#### Mertonova výzva

V roce 1967 vystoupil americký sociolog Robert K. Merton s jasně formulovaným nárokem na oddělení historie sociologie od sociologické „systematiky“:

Toto svůdné, nicméně neblahé zaměňování právě platné sociologické teorie s historií sociologických idejí způsobuje, že se opomíjejí jejich zásadně odlišné funkce. Patříčné rozlišování mezi historií a systematikou vědy by mohlo vést k sepsání autentických historií. Ty by se vyznačovaly součastmi a formálními charakteristikami lepších historií jiných věd<sup>1005</sup>.

---

<sup>1002</sup> Tato část svým tematickým zaměřením i argumentačním postupem do značné míry odpovídá studii, kterou jsem publikoval pod názvem „Historie sociologie a historie věd: Čekání na společný příběh?“, *Sociální studia*, č. 1, 2012, s. 45–74.

<sup>1003</sup> Bryan S. Turner, *Classical Sociology*, London, Sage Publications, 1999.

<sup>1004</sup> V našem domácím prostředí to platí např. o Janu Balonovi. Ten se přitom v posledních letech klonil k takovému přístupu k minulosti sociologie, který „ideje, hodnoty či postoje [situuje] do jejich vlastního historického, kulturního a materiálního kontextu“ (Jan Balon, *Sociologie v USA: historické kontextualizace*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2011, s. 13) U problematiky „dobré historie sociologie“ se naopak ani na okamžik nezastavuje Jan Keller, který čte minulost tohoto oboru očima současnosti (a pro ni). Srov. Jan Keller, *Dějiny klasické sociologie*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2004.

<sup>1005</sup> Robert K. Merton, „O historii a systematice sociologické teorie“, in R. K. Merton, *Studie ze sociologické teorie*, Praha, Sociologické nakladatelství, 2007, s. 7–65.

Merton má za to, že směřování sociologické systematiky s historií sociologie udržuje tuto disciplínu ve stavu, který by byl v historiích jiných věd považován za výraz zastaralosti (historie jako zaznamenávání chronologie, historie velkých osobností oboru apod.). Ačkoli za tímto směřováním do určité míry stojí samotná povaha sociologické disciplíny (nekumulativní povaha jejích výsledků), emancipace historie sociologie ve vztahu k sociologické systematice tím podle Mertona není ještě nijak vyloučena.

## Proti Mertonovi

Mertonova výzva dodnes vzbuzuje emoce, což lze ostatně chápat jako důkaz toho, že oborem nebyla skutečně „vstřebána“. V roce 1983 přitom Robert Alun Jones vcelku optimisticky ohlašoval právě Mertonem (ale také Kuhnem) inspirovanou „novou historii sociologie“<sup>1006</sup>. Přestože Jones nakonec Mertonovu pozici označuje za příliš zdrženlivou, ve svém pokusu o jeho doplnění podle mého názoru selhává, resp. Mertonovu původní ideu ztrácí. Zatímco totiž Merton otevřel prostor k úvahám o tom, co by se mělo stát vlastním předmětem historie sociologie, Jones tento prostor obsadil monopolním vymezením toho, co by měla historie sociologie zkoumat, aby dávala sociologické přítomnosti dobrý smysl (totiž relativnost minulého, a tedy i současného, poznání). Jones si, domnívám se, ve skutečnosti nedokázal připustit, že by se historie sociologie mohla od sociologické systematiky opravdu „osvobodit“, a tak se nechává strhnout otázkou přínosu (užitečnosti) historie sociologie pro sociologii samotnou.

Otevřeně nepřátelsky se k Mertonově výzvě ještě docela nedávno postavil jeden z nejvýznamnějších sociologů současnosti, Jeffrey C. Alexander<sup>1007</sup>. Mertona Alexander obviňuje z toho, že chce sociologii vyvlastnit, resp. vyvést z ní sociologické klasiky, kteří by nově podléhali výhradní správě historiků. Merton je jím vyličen jako zastydělý pozitivista (má-li sociologie přijít o svou minulost, pak proto, že se má podobat kumulativním přírodním vědám), jemuž je vhodné připomenout specifika sociologické disciplíny: ta nejen že si důvěřuje méně, než si důvěřují přírodní vědy, ale činí si také politické nároky, postupuje nekumulativně a nelineárně, je strukturována pluralitou *tradic*.

To vše ovšem Merton věděl také, proto tvrdím, že se Alexander čtyřicet let po Mertonovi nestaví ani tak za Mertona, ale spíše před něj. Alexander vlastně dospívá k závěru, kterého se chtěl Merton vyvarovat, totiž že má historie sociologie studovat ony tradice, jež ji konstituují – a tedy zůstat, mohlo by se říci, municí sociologické systematiky.

Je třeba si uvědomit, že Merton nevyzýval k tomu, aby historie sociologie a sociologická systematika přerušily veškerou spolupráci, a dokonce je ani nemínil od sebe oddělovat v tom smyslu, že by každému z těchto oborů přisuzoval nějaký exkluzivní materiál (např. historikům klasiky, sociologům současnost). Merton usiloval spíše o to, aby současná sociologická teorie neurčovala, co má historie sociologie zkoumat (aby si tak sama pomohla v boji s jinými teoriemi).

---

<sup>1006</sup> Robert A. Jones, „The New History of Sociology”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 9, 1983, s. 447–469.

<sup>1007</sup> Jeffrey C. Alexander, „Canons, Discourses, and Research Programs: Plurality, Progress and Competition in Classical, Modern, and Contemporary Sociology”, Editor’s Introduction to J. C. Alexander (ed.), *Mainstream and Critical Social Theory. Classical, Modern and Contemporary*, Vol. I, London, Sage, 2001, s. VII–XLII.



## Vlastní předmět historie věd

Jaký předmět má studovat historie věd (v poměru k předmětu věd samých), to je otázka, kterou v šedesátých letech 20. století v jiném oborovém kontextu explicitně formuloval francouzský filosof a historik věd Georges Canguilhem<sup>1008</sup>. Canguilhem se důrazně stavěl proti tomu, aby vědy a historie věd sdílely stejný předmět, totiž vědecký fakt. Historie nemá opakovat průběh vědecké disciplíny, kterou zkoumá. Tak jako si věda vytváří svůj předmět (vědecký fakt není faktem přirozeného světa), musí si svůj předmět konstruovat i historie věd, má-li být sama vědou.

G. Canguilhem, který se pohyboval především v oblasti filosofie a historie biologie a medicíny, přisuzoval historii věd specifický předmět, a totiž *historicitu vědeckého diskursu*. Vědy mají své dějiny proto, že v nich dochází k revolučním změnám jejich norem: revoluce nás skokově nepřibližují Pravdě, nýbrž mění námi zastávaný pojem poznání, resp. pravdivosti. Dějiny tak přináší různé odpovědi na stejnou otázku, v níž je usazen určitý vědecký předmět. Předpokladem historie věd je tedy jak změna (pravidel vědy), tak i trvalost (předmětu, resp. konceptu, který historikovi poskytuje současná věda a jehož minulost *rekurentně* mapuje).

## Koncept historie

Historii musí být možné číst na něčem neměnném, a tím je pro Canguilhema *vědecký předmět* (tedy předmět, který si věda svým zkoumáním a pro své zkoumání vymezuje a který se obvykle neshoduje s předmětem přirozeného světa). Je přitom zřejmé, že jakkoli Canguilhem odděluje předmět věd od předmětu historie věd, neznamená to, že by historii věd odtrhával od přítomnosti. Naopak, jeho *rekurentní historie* by mohla být nařčena z whigismu (čtení minulosti očima historického vítěze), a to v té míře, v jaké se při vymezování vědeckého předmětu, jenž má být v minulosti vědy sledován, opírá o současný stav vědy. Historie vědy tak mapuje v přísném slova smyslu *historii současné vědy*, nikoli pouze její *minulost*.

## Historie konceptu a historie metody

S francouzskou tradicí filosofie věd (epistemologií) bývá spojován historický přístup k vědám *a posteriori* a smysl pro „regionální“ partikularismy (Bachelardovy „regionální racionalismy“). K této tradici ale také patří soustředění se na historii *konceptů*. Dobře to lze ilustrovat právě pracemi G. Canguilhema, který na konceptu „čte“ *historicitu vědy*: koncept je tím (stálým), co prostupuje různými vědeckými teoriemi, ale také různými vědeckými styly. Koncept přitom nemůže být identifikován svým jménem (užitým termínem), ale prostřednictvím otázky, na niž odpovídá. Takto Canguilhem např. do historie biologického konceptu „prostředí“ zahrnuje „éter“, jak mu rozuměla newtonovská mechanika, a naopak z ní vylučuje karteziánskou fyziku, v níž nelze najít problém, na který novodobý koncept „prostředí“ odpovídá. Historii konceptu lze nakonec chápat jako historii různých odpovědí přinesených na otázku, která je v dějinách neměnná.

---

<sup>1008</sup> Georges Canguilhem, „L'objet de l'histoire des sciences“, in G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, s. 9–23.

Potřeba „spolehnout se“ na něco dějinně neměnného, co by mohlo dějinnost nést (či jinak: na čem by byla dějinnost čitelná), přetrvává také u M. Foucaulta. Foucault se od Canguilhema, za jehož žáka bývá někdy považován, vzdaluje přinejmenším ve dvou důležitých ohledech: 1) Foucault nepřistupuje na pojetí historie věd jako historie konceptu (platí to alespoň pro *Slova a věci*, tedy práci, která pro mne představuje důležitou, třebaže povětšinou implicitní referenci); 2) Foucault od Canguilhema nepřebírá *rekurentní* postup. V předkládané práci uplatňuji oba tyto úkroky od Canguilhemovy epistemologie. Již jsem uvedl, že bude vlastním předmětem mé studie proměnlivý status analýzy – bylo by však velmi lehkovážně tvrdit, že jím bude *pojmem* analýzy. Ani já přitom nebudu postupovat rekurentně, navzdory historizující povaze mého studia. Naopak, podobu analytické metody „zafixuji“ rozbořenem Hobbesova a Rousseauova přístupu, abych poté postupoval po časové ose „kupředu“ k představitelům klasické sociologie.

Co ve Foucaultově přístupu funkci canguilhemovského konceptu nahrazuje? Domnívám se, že je to samotná idea *épistémè*: právě *épistémè*, ve smyslu historického *a priori* veškerého poznání, je tím, co prochází změnou, avšak udržuje si diachronní identitu. Co funkci canguilhemovského konceptu nahradí v mé vlastní práci? Volba *metody* jako vlastního předmětu této práce by mohla být interpretována jako pokus o nové vychýlení tradice francouzské epistemologie. Pokud by přitom bylo nepřesné tvrdit, že z tohoto předmětu získávám i předpis mého postupu, přece jen bude v určitém smyslu možné následující text chápat jako ilustraci nezdolnosti metody, kterou by bylo až příliš snadné označit za dávno zapomenutou.

## Část druhá

### Historické dualismy v klasické sociologii

#### Konceptuální dualismy v klasické sociologii

Klasická sociologie (tj. sociologie 19. století) hojně využívá konceptuálních párů, které v některých případech slouží k postižení celostní společenské dynamiky (takovým konceptuálním dvojicím budu říkat „historické dualismy“). Je překvapivé, jak málo se o tento sklon klasické sociologie k vytváření pojmových dvojic odborná literatura zajímá.

Za dobrý příklad takových historických dualismů považuji již zmiňované Spencerovo rozlišení mezi *vojenským* a *industriálním* typem společnosti, Durkheimovo dělení společností podle toho, zda v jejich základu nacházíme *mechanickou* či *organickou solidaritu*, ale také Tönniesův návrh – jemuž se nicméně budu v této práci věnovat jen velmi okrajově – na odlišování *společenství* (nebo také *pospolitosti*) a *společnosti*. Jakkoli neproblematicky nám je tradice předává, představují tyto dualismy citlivé místo klasické sociologie<sup>1009</sup>. Copak ale nejsou jednoduchým odrazem zlomu, který společnosti vyvedl ze starého světa, aby je proměnil

---

<sup>1009</sup> Pokud bychom je považovali za přímý odraz rozlišení mezi *tradičním* a *moderním*, o které se sociologie zdá ze své podstaty vědy o moderních společnostech opírat, stala by se tato rozlišení základem pro celou řadu dalších konceptuálních dvojic, které Robert Nisbet studuje ve své *Sociologické tradici* (*The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966).

ve společnosti moderní? S tímto na první pohled přirozeným vysvětlením se lze sotva spokojit: Je snad historická zkušenost žita v jakémisi předpojmovém náhledu, který by sociální věda měla pouze dovybavit přiměřenými pojmy?

## Koncepty a jejich předměty, předměty a jejich koncepty

### *Politická sociologie sociologie*

Sociologickou odpověď na otázku, proč se první třetina 19. století uchýlovala k „triadickým schémátům“, zatímco jeho druhá třetina preferovala „jednoduché a dualistické antiteze“, nabídl v roce 1975 německý filosof Carl Schmitt<sup>1010</sup>. Schmitt tento údajný posun vysvětluje smířlivým duchem triadických konstrukcí, tolik potřebným v rozervané porevoluční Evropě, a naopak polemickým nábojem dualismů, které si může dovolit teprve zpevněná a sebejistá společnost. Přestože Schmittovu hypotézu nakonec odmítnu (zpochybním oprávněnost samotného rozlišení takto dvou zaměřených období 19. století, viz níže), považuji jeho text za zcela výjimečný: Schmitt je totiž snad jediným myslitelem, který systematický výskyt konceptuálních dualismů v klasické sociologii považuje za něco pozoruhodného.

### *Fundamentální dualismus Comtovy sociální filosofie*

Schmitt se podle mého názoru dopouští omylu již ve chvíli, kdy sklon raného 19. století k vytváření triadických konstrukcí ilustruje filosofií Augusta Comta. Každý samozřejmě zná Comtův zákon tří stádií: lidský duch, a s ním i společnost, kterou zakládá, prochází ve svém vývoji *teologickým*, *metafyzickým* a konečným *pozitivním* obdobím. Comtovo schéma je ale tříčlenné pouze na svém povrchu. Metafyzický stav ducha Comte opakovaně popisuje jako stav přechodný, bez osobitosti, kterému chybí autonomie i kreativita. Metafyzické stádium je tak nakonec Comtem líčeno jako poslední výraz stádia teologického.

Problematické jsou i další Schmittovy příklady, které mají podporovat jeho rozlišení dvou epistemologických epoch 19. století. Comte je jím přidružen k Hegelovi, který však v předmluvě ke své *Fenomenologii ducha* kritizuje formalismus triadických schémat: J.-F. Kervégan proto Hegelovi čtenáře vyzývá k tomu, aby se při svém úsilí porozumět významu tříčlenných modelů příliš nevzdalovali jejich konkrétním případům (to je přitom přesně to, co C. Schmitt ve vší své obecnosti činí). Konečně ani ilustrace dualistické tendence druhé třetiny 19. století není neproblematická, přinejmenším tedy z hlediska pokračování Schmittova argumentu. Pravda, příkladem, který uvádí, je i námi zmiňované rozlišení *společenství* a *společnosti* navržené Ferdinandem Tönniesem. Schmitt sám ale autentičnost Tönniesova dualismu zpochybňuje, přičemž se nechává dovést až k formulaci docela jiného vysvětlení konceptuálních dualismů (vliv industriální revoluce a prestiž přírodovědných modelů), než které si původně předsevzal bránit.

### *Intuice, imaginace, metoda*

---

<sup>1010</sup> Carl Schmitt, „Le contraste entre communauté et société en tant qu'exemple d'une distinction dualiste. Réflexion à propos de la structure et du sort de ce type d'antithèses“, *Res Publica*, vol. XVII, n°1, 1975, s. 99–119.

Pokud jde o ideu polemické povahy dualistických konstrukcí, C. Schmitt se dovolává práce německého historika Reinhardta Kosellecka, který měl údajně ve své studii *Krise und Kritik* (1959)<sup>1011</sup> „výbušnou revoluční sílu“ takových pojmových nástrojů dokázat. Koselleck však ve své práci o takové polemické síle dualistických konceptů hovoří jen v docela konkrétních případech. Navíc dokládá – zcela proti duchu Schmittova předpokladu – že jednomu a tomu samému dualismu (pro Kosellecka dualismus morálky a politiky) může být vlastní jak revoluční, tak usmiřující funkce, a to v závislosti na společenských podmínkách.

Ze Schmittovy odpovědi, a vlastně ani z jeho otázky, tak nakonec nezůstává mnoho. Ani to ale samozřejmě neznamená, že bychom měli základní sociologické koncepty chápat jako nějaký neproblematický odraz jednoznačně čitelné skutečnosti. Upozorňuje nás na to i R. Nisbet, který přitom sociologickému vysvětlení formování vědecké sociologie jinak ponechává široký prostor:

Je důležité mít na paměti – už jen proto, abychom se vyvarovali prostého scientismu – že žádná z idejí, jimiž se zde zabýváme (a které, budiž to zdůrazněno, přetrvávají v srdci současného sociologického myšlení), nebyla vytvořena na základě něčeho, čemu bychom dnes říkali „reflexe problému“. Všechny bez výjimky vycházejí z mentálních procesů, ať už z představivosti, z nějaké vize nebo intuice, které nacházíme stejně tak u umělců jako u vědců<sup>1012</sup>.

Straňme se toho chápat toto doporučení jako výstrahu před snahou vznik takových idejí blíže pochopit. Pokus učinit tyto „mentální procesy“ méně neproniknutelnými nemusí být předem odsouzen k nezdaru.

### **Metoda sociální vědy**

Navzdory zdrženlivosti ke Schmittově tezi přijímám jeho výzvu v tom smyslu, že se pokusím o vysvětlení sklonu klasické sociologie k vytváření binárních rozlišení. Vysvětlení, které v mé práci podám, bude však mít *epistemologický* charakter. Omezím se přitom primárně na dva sociologické autory (Herberta Spencera a Émila Durkheima), přičemž vyjdu z jednoho důležitého pozorování: konceptuální páry podobného vzezření, jaké nacházíme u klasiků sociologie, nacházíme již ve filosofiích společenské smlouvy. Sociologie 19. století, jak bude podrobněji ukázáno (*Část sedmá*), se ke kontraktualistické tradici stavěla kriticky. Bylo ale její odmítnutí filosofií společenské smlouvy stejně silné na úrovni *metody*, jak tomu bylo na úrovni *doktríny*?

---

<sup>1011</sup> Reinhardt Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.

<sup>1012</sup> Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, přeložila Martine Azuelos, Paris, Presses universitaires de France, 2006, s. 34.

## Část třetí

### Teorie společenské smlouvy jako metoda

#### Politické přijetí kontraktualismu v 19. století

Osudu filosofie společenské smlouvy v 19. století se v knize *The Social Contract, a Critical Study of its Development* (1936)<sup>1013</sup> věnuje John W. Gough. Přestože tento autor lituje toho, že kritici nedocenili jemu vlastní *logiku* kontraktualismu, sám nakonec v 19. století sleduje ohlasy a dozvuky této filosofické tradice výhradně na úrovni doktríny (epistemologické hledisko tedy nezohledňuje).

Filosofie společenské smlouvy se staly v Anglii i ve Francii terčem především politicky motivované kritiky, která jim vyčítala především jejich nešťastné aplikace. K podobnému závěru dochází také Robert Derathé ve dvou studiích, úžeji zaměřených na recepci Rousseauovy *Společenské smlouvy* (nejprve v 18. a poté v 19. století)<sup>1014</sup>. Bonald, Constant, Comte, Proudhon – Derathé si pro svoji analýzu tyto myslitele vybírá mj. jako představitele velkých intelektuálních proudů 19. století (konzervatismus, liberalismus, positivismus, socialismus) – ti všichni podle něj ze všeho nejdříve teorii společenské smlouvy obviňovali z politického omylu.

Také Simone Goyard-Fabre píše, že byl proces se společenskou smlouvou procesem především „protestním“.<sup>1015</sup> Tato autorka nás sice z politické logiky nakonec vyvádí, ani Hegelova kritika ideje společenské smlouvy, kterou se šířeji zabývá, nás však nedovádí k zohlednění *epistemologické* roviny při posuzování stopy, kterou kontraktualismus v sociálněvědním myšlení zanechal. Uplatnění této perspektivy při posuzování kontraktualismu je tak nakonec třeba hledat, ač to může být překvapivé, daleko v minulosti, totiž u skotského filosofa Davida Huma.

#### Epistemologická kritika teorií společenské smlouvy (Hume)

Ačkoli se na první pohled zdá, že David Hume adresuje filosofiím společenské smlouvy vcelku banální (a banálně chybnou) námitku historické nepřiměřenosti (kontraktualisté nabízejí neadekvátní popis vzniku a vývoje společností), má jeho kritika ve skutečnosti epistemologický ráz.

Humova filosofie do jisté míry vykazuje znaky kontraktualismu: vláda je založena smluvně lidmi, kteří si uvědomují těžkosti soužití, v němž každý zůstává sám sobě pánem...

---

<sup>1013</sup> John W. Gough, *The Contract Theory. A Critical Study of its Development*, Oxford, Oxford University Press, 1936, viz zejm. kap. XIII „Survivals and Revivals in the Nineteenth Century“, s. 190–208.

<sup>1014</sup> Robert Derathé, „Les réfutations du ‘contrat social’ au XVIII<sup>e</sup> siècle“, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, vol. XXXII, Genève, 1950–1952, s. 7–54 ; Robert Derathé, „Les Réfutations du *Contrat social* en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle“, in Simon Harvey, Marian Hobson, David Kelley, Samuel S. B. Taylor (eds.), *Reappraisals of Rousseau. Studies in honour of R. A. Leigh*, Manchester, Manchester University Press, 1980, s. 90–110.

<sup>1015</sup> Simone Goyard-Fabre, *L’interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l’Université d’Ottawa, 1983.

Frédéric Brahami<sup>1016</sup> nicméně upozorňuje na to, že podobnost s tezemi filosofií společenské smlouvy je u Huma povrchní. Tento autor nepředpokládá žádný přirozený stav, mnohem spíše mluví o dvou různých typech právně regulovaného společenského stavu – společenská smlouva tedy u Huma nestojí u zrodu sociálního. Ustavení státu může být v důsledku toho chápáno jako *pouhá historická událost*, která další vývoj dějin nijak nezavazuje. Hume podle mého výkladu vlastně historizuje společenskou smlouvu a vyčítá kontraktualistům, že totéž neučinili před ním. V krátkém eseji „Of the original contract“<sup>1017</sup> pak filosofiím společenské smlouvy nebude vyčítat historickou nepřesnost, nýbrž rezignaci na historičnost. Hume velice dobře vidí, že kontraktualisté usilovali o vytvoření kritéria, jímž by bylo možné posuzovat současné společnosti, a nikoli o popis jejich minulosti. Toto kritérium je snad i správně zkonstruované, trpí však tím, že jej nelze na naše společnosti rozumně aplikovat. Když Hume poukazuje na násilné základy současných států (a ostatně všech států), nesnaží se filosofům společenské smlouvy dokázat, že se ve svých historizujících vyprávěních mýlí. Chce je přesvědčit o tom, že je nerozumné poměřovat státy podle ideálu, o který nikdy neusilovaly.

## Duch osvícenství

Podle německého filosofa a historika idejí Ernsta Cassirera spočívá jednota filosofie 18. století v jejím příklonu k analyticko-syntetické metodě<sup>1018</sup>. Filosofie osvícenství stojí na svém vlastním pojetí „poznání“: tam kde ještě 17. století usilovalo o výstavbu „systémů“, hledá osvícenství původ (příčinu) zkoumaných předmětů. Přitom se opírá o to, jak se předměty ukazují, čímž obrací starší postup, který nesměřoval od fenoménu k principu, ale naopak od principu k fenoménu. Novým vzorem vědeckosti (která postupuje rozkladem a znovusložením) se stává Galileo a Newton. Platnost tohoto modelu se přitom neomezuje pouze na fyziku či astronomii, rozšiřuje se také do psychologie a společenských věd, jak to dokládají např. Hobbes (kterého Cassirer do 18. století vtahuje) a Rousseau (kterého Cassirer v tomto smyslu v 18. století pozdržuje).

## Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau

Osvícenské století podle Cassirera svoji epistemologickou singularitu opírá o nové pojetí „definice“:

Scholastická metoda definování konceptu prostřednictvím *genus proximum* a *differentia specifica* je stále častěji považována za nedostatečnou. [Již] nestačí, aby definice analyzovala a popisovala obsah toho kterého pojmu; [definice nyní] musí být prostředkem konstrukce obsahu pojmů, obsahu, který touto svou stavební aktivitou zakládá. Takto se rodí teorie genetické a kauzální definice, na jejíž výstavbě se podíleli všichni významní logici 17. století<sup>1019</sup>.

<sup>1016</sup> Frédéric Brahami, „Hume, contractualiste ? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume“, *Philosophique*, n°12, 2009, s. 79–92.

<sup>1017</sup> David Hume, „Of the original contract“, in D. Hume, *Selected Essays*, Edited with an Introduction and Notes by S. Copley and A. Edgar, Oxford, Oxford University Press, s. 274–292.

<sup>1018</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1986 (orig. 1966).

<sup>1019</sup> *Ibid.*, s. 328 (podtrženo v orig.).

Poznávat tak již neznamená třídit, ale vytvářet. Thomas Hobbes je Cassirerem uváděn jako „první moderní logik“, který nahlédl na význam kauzální definice, resp. který pochopil její důsledky pro ideál poznání jako takový. Filosofie se pro Hobbese opírá právě o takové kauzální definice, k nimž dospívá analytickou metodou:

V politice je stejně jako ve fyzice nutné, chceme-li pochopit nějaký celek, sestoupit k prvkům, k silám, které původně stmelily a stále stmelují různé jeho části. *Nit, po které postupuje taková analýza, nesmí být v žádnou chvíli přerušena.* Nesmí ustát, dokud nedospěje ke skutečným elementům, k absolutním a dále nedělitelným jednotkám<sup>1020</sup>.

Analýza nepostupuje tedy náhodně: sleduje kauzální řád a dospívá k *původu* (který je interpretován jako *příčina*), přičemž nesmí být její chod nijak přerušen. Taková analýza má své „empirické hranice“: je vedena rozumem, nikoli pozorovaným světem. Je *počtem* (*calcul*) spočívajícím v operacích *sčítání* a *odčítání*. Rousseau, který bude postupovat stejnou metodou, zůstane podle Cassirera plně osvícenským myslitelem, a to navzdory své heterodoxii (spočívající v negativní odpovědi na otázku dijonské Akademie, zda rozkvět věd a umění přispěl k očištění mravů, a tedy v odchýlení se od osvícenské důvěry ve vědu).

### „Problém Jean-Jacques Rousseau“

Považoval Cassirer analytickou povahu osvícenství za příliš anonymní, než aby bylo možné se o ni opřít při pokusu vysvětlit jednotu Rousseauova díla? Svoji studii „Problém Jean-Jacques Rousseau“ (1932)<sup>1021</sup> vydává Cassirer v době, kdy byly texty tohoto filosofa ještě vnímány jako značně nesjednocené (rozpor byl spatřován zejména mezi pesimisticky laděnými *Rozpravami* a ke společnosti značně vstřícnější *Společenskou smlouvou*). Jednota Rousseauových textů podle Cassirera vyplývá z jejich společného principu, kterým je Rousseauovo *mravní vědomí* (člověk a jeho *mravní vůle*). Navzdory jeho vtělení do *sentimentu*, Rousseau podle Cassirera neupadá do „neurčité mravnosti dobrého srdce“ (K. Rosenkraz), neodsuzuje se tedy k subjektivismu. Funkce sentimentu je u něj totiž spíše epistemická, neboť zajišťuje přístup k plnosti *přírody*. Cassirer takto nakonec posouvá otázku, která se přitom původně nejevila nijak problematičtější: namísto sjednocení Rousseauova díla ve smyslu koherence totiž odkrývá jeho „dynamickou jednotou“.

### Němá historie

Mezi *Filosofií osvícenství* a Cassirerovou partikulární syntézou Rousseauova díla tedy nacházím zvláštní rozpojení. Krátký text, ve kterém se Michel Foucault při příležitosti prvního francouzského vydání *Filosofie osvícenství* k této Cassirerově knize po třiceti letech vrací<sup>1022</sup>, pak využívám k upřesnění a rozpracování tohoto prvního dojmu.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, s. 329 (podtrženo JM).

<sup>1021</sup> Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, přeložil Marc B. de Launay, předmluvou opatřil Jean Starobinski, Paris, Hachette, 2006.

<sup>1022</sup> Michel Foucault, „Une histoire restée muette“, *La Quinzaine littéraire*, n°8, 1966, s. 3–4. Text byl převzat v Michel Foucault, *Dits et Écrits I. 1954–1975*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, s. 573–577.

Podle Foucaulta spočívá síla Cassirerovy studie v odkrytí docela nového prostoru výzkumu, který byl historiky dosud přehlížen. Cassirer objevuje autonomní svět „diskurzu-myšlení“, autonomní prostor „teoretického“, zakládá historii, která svůj předmět emancipuje od subjektu (jednotlivce, kolektivu), jeho „individuálních motivací, nehod v biografiích a náhodných figur, které plní [historické] epochy“.

Odtud má otázka: Můžeme si pomoci Foucaultovým rozlišením mezi tradiční a novou, asubjektivní historií k lepšímu pochopení toho, proč Cassirer při rozboru Rousseaua a hledání jednoty jeho díla nevyužívá závěrů své *Filosofie osvícenství* (totiž teze o jednotné metodě 18. století)? A konkrétněji: Stává se postup uplatněný ve *Filosofii osvícenství* ve chvíli, kdy se má stát předmětem studia konkrétní myslitel, neschůdným? Musí se pokus o exegezi daného myslitele, s plným respektem k jeho osobitosti, nezbytně vzdalovat od té historie, která vstupuje do *autonomního prostoru „teoretického“*, která usiluje o odkrytí neosobního „ono“? Musí být v takovém případě historie *myšlenky, jež myslí sama od sebe*, nevyhnutelně umlčena?

### Rousseauova jedinečnost

Cassirer ve své interpretaci na Rousseaua jako autora rozhodně nijak nezapomíná. Naopak, od jeho osobnosti prý nelze odhlížet:

U myslitele tohoto typu nelze obsah a dílo oddělovat od osobních podmínek existence. Tyto dva aspekty je nutno uchopovat společně a provázaně, v jejich recipročním vztahu jakýchsi obrazů v obraze<sup>1023</sup>.

Neocitá se však zde Cassirer, který přičítá Rousseauovi *osobně* Rousseauovo myšlení, v rozporu s povahou své vlastní *Filosofie osvícenství*? Není tomu docela tak: to, že „Problém Jean-Jacques Rousseau“ není výrazem historie idejí v té podobě, ve které ji nacházíme ve *Filosofii osvícenství*, ještě neznamená, že se tyto dva texty dostávají do konfliktu. Rousseau nakonec není Cassirerem ani tak vyličen jako solitérní myslitel, který by své době unikl, ale spíše jako autor, který *z jejího nitra* – a v jí diktovaných epistemických *formách* – dokázal myslet to, co jí samu nakonec překoná.

### Diskurz metody

Výklad Rousseauových textů, který ve svých seminářích nabídl Louis Althusser, chápu jako důkaz toho, že je historie pohybující se v *autonomním prostoru „teoretického“* uplatnitelná i v případě studia jednotlivého autora. Althusserovy rozborů Rousseaua z let 1966 a 1972 se sice v mnohých ohledech rozcházejí, jedno mají ale společné: jak v interpretaci *Společenské smlouvy* (1966)<sup>1024</sup>, tak také ve výkladu druhé *Rozpravy* (1972)<sup>1025</sup> se Althusser snaží o zachycení Rousseauova myšlení, které jako by bylo poháněno silou čerpanou ze svého vlastního nitra, jako by myslelo samo ze sebe.

<sup>1023</sup> Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, s. 14.

<sup>1024</sup> Louis Althusser, « Sur le Contrat Social (Les décalages) », *Cahiers pour l'Analyses*, n°8, mai-juin 1967, s. 5–42. Text byl znovu vydán v roce 2008: Louis Althusser, *Sur le Contrat social, précédé de Troublante clarté* (par Patrick Hochart), Houilles, Editions Manucius.

<sup>1025</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, k vydání připravil Yves Vargas, Paris, Le Temps des Cerises, 2012.



Argumentaci *Sociální smlouvy* Althusser popisuje jako „vyprovokovanou“ jejím základním rozporem (autor zde mluví o paradoxu odcizení spočívajícím v tom, že na problém totálního odcizení charakterizujícího přirozený stav Rousseau odpovídá totálním odcizením založeným sociální smlouvou), jako konstrukci, jejíž každé patro se snaží usmířit rozpor vzniklý v patře nižším. *Sociální smlouva* tedy podle Althussera stojí na sérii přenesení rozporu z nižší úrovně na úroveň vyšší, která nemůže být uspokojivě završena (odtud Rousseauův útěk do literatury).

Podobný imanentně motivovaný růst teorie lze pak pozorovat také v Rousseauově druhé *Rozpravě*. Tentokrát však není tímto vnitřním dynamizujícím motivem žádný základní rozpor, nýbrž *nároky metody*. Rousseau podle Althussera plně přijal metodologický imperativ své doby, a tedy i představu, že je pro poznání společnosti a státu nezbytné sestoupit k přirozenému stavu. Tento předpis přitom nejen že Rousseau přijal za vlastní, cítil se být dokonce prvním, kdo jej dokázal plně respektovat. Althusser v tomto kontextu podtrhává Rousseauovu kritiku údajné metodologické nečistoty jeho předchůdců: nikdo nedokázal odhalit přirozený stav v jeho skutečné neposkvrněnosti (společnosti). Taková metodologická přísnost vede ovšem k závažným obtížím:

Situace stavu čisté přirozenosti je však paradoxní. Proč? Protože, jak víme, počátek musí být zaprvé počátkem a za druhé nesmí ani v abstraktní formě obsahovat [svůj] výsledek. Následkem toho tedy musí být ne-výsledkem, to znamená negací výsledku, to znamená nicotou výsledku<sup>1026</sup>.

Stav čisté přirozenosti nesmí být zkrátka počátkem něčeho z toho, co z něj má nakonec vyrůst – jak jej ale potom s výsledkem, který vlastně nemá být „jeho“ výsledkem, udržet ve spojení? Rousseauovo vykreslení přirozeného stavu (člověk, jehož vlastnosti jako by čekaly na probuzení v jiném světě; les, který jej obklopuje) je podle Althussera diktováno tímto nezvyklým požadavkem na čistotu (ne)počátku: Rousseauova doktrína je v tomto smyslu funkcí metody.

\* \* \*

V této poslední části První knihy jsem se pokusil přenést pozornost, která je při studiu filosofii společenské smlouvy obvykle věnována *doktríně*, směrem k jejich *metodě*. Neučinil jsem tak přitom z nezájmu o doktrínu, ale proto, abych se naučil rozpoznávat logiku jejího diskurzu, anebo snad dokonce – vypůjčuji si zde Althusserův termín – „diskurz této logiky“<sup>1027</sup>. Tuto citlivost se budu snažit uplatňovat nejen v průběhu rozborů, které v následující knize věnuji Hobbesovi a Rousseauovi, ale také v Třetí knize této práce věnované Spencerově a Durkheimově sociologii.

---

<sup>1026</sup> Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, s. 113.

<sup>1027</sup> *Ibid.*, s. 140.

## KNIHA DRUHÁ – ZÁKLADY ANALYTICKÉ METODY –

---

### Část čtvrtá

#### Analýza ve filosofiích společenské smlouvy I: Thomas Hobbes

Bylo by nešťastným nedorozuměním, kdyby se zdálo, že se v mé práci snažím o kritiku těch, kdo ve filosofiích společenské smlouvy hledají především systémy politických idejí. Pouze vybízím k tomu, abychom od tohoto zcela legitimního zájmu přenesli pozornost také jinam, a to k metodě, která podobně jako ideje podléhá tlaku dějin. Protože je přitom metoda strukturující silou každého vědeckého systému, lze mít nakonec její poznání také za cestu k lepšímu pochopení doktríny. Od Thomase Hobbesa se v této části naučím, jak rozumět *analytické metodě*.

#### Analogie jako metoda

Struktura Hobbesova díla *Leviathan* je dobře známa nejen odborníkům: první část knihy je věnována *člověku*, část druhá *společnosti*, část třetí a čtvrtá „křesťanskému státu“ a autorově vlastní teologické pozici. Zvláštní význam lze přitom přičíst také Úvodu, u kterého se v této kapitole zastavuji podrobněji. Vedou mne k tomu dva důvody: 1) V tomto krátkém úvodním textu se Hobbes dovolává introspektivní metody, jejíž skutečný význam při koncepci *Leviathana* je třeba osvětlit; 2) Hobbes na prvních stránkách Úvodu provádí srovnání mezi státem a tělem – i jeho metodologický význam je třeba posoudit.

*Leviathan* není pouze dílem člověka, je lidským dílem vytvořeným k obrazu člověka. Stát je svým způsobem lidskou bytostí:

PŘÍRODU – umění, jímž Bůh vytvořil a řídí svět – napodobuje umění člověka kromě mnoha jiného také tím, že dokáže vytvořit umělé zvíře. (...) Umění jde však ještě dále a napodobuje ono rozumem obdařené, nejzranitelnější dílo přírody – člověka. Vždyť umění vytváří onoho velkého LEVIATHANA zvaného SPOLEČENSTVÍ [*commonwealth*] nebo STÁT [*state*], latinsky CIVITAS, jenž není nic než umělý člověk, byť větší a silnější než člověk přirozený, k jehož ochraně a obraně byl zamýšlen<sup>1028</sup>.

Do jaké míry je třeba brát vážně tuto analogii? Přestože Hobbes neváhá toto srovnání dále rozpracovávat (např. suverenita představuje duši státu, bohatství jeho sílu, zákony jeho vůli atp.), systematické sledování těchto dílčích organických analogií nijak nepodporuje domněnku, že by lidské tělo skutečně ve své konstrukci *Leviathanu* užíval jako *vzoru*. Připojuji se tedy k názoru Philippa Crignona, který tuto analogii označuje za „literární“, neboť porozumění

---

<sup>1028</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*, přeložil K. Berka, z pozůstalosti k vydání připravili J. Chotaš, Z. Masopust, M. Barabas, OIKOYMENH, Praha, 2009, s. 11.

nevytváří, nýbrž předpokládá<sup>1029</sup>. Nejen metafora *lidského těla*, ale ani později metafora *osoby* nemá u Hobbese epistemickou funkci.

### „Věda“ podle *Leviathana*

*Nosce teipsum, read thyself!* Tento epistemický předpis představuje druhý silný moment Hobbesova Úvodu do *Leviathana*. Jde totiž o jediný metodologický pokyn, který v tomto textu nacházíme (k metodologickým otázkám se Hobbes později vrátí v první části knihy, v níž pojedná o „vědecké“ metodě). Jediný, ale také ojedinelý, protože k introspektivní metodě se Hobbes později ve svém díle již nijak vehementně hlásit nebude. Tím se otevírá otázka logického statutu Úvodu.

Hobbes se později ve své knize neomezí na doplnění dříve navržené metody, otázkou již pro něj nebude pouze to, *jak* poznávat, ale také samotná povaha *poznání*. Metoda introspekce bude tedy velmi rychle překryta fundamentálnějšími problémy, např. samotným vymezením pravdivosti:

Jelikož tedy pravda tkví ve správném seřazení jmen v našich tvrzeních, člověk, který hledá přesnou pravdu, si musí pamatovat, co zastupuje každé jméno, které používá, a položit je na odpovídající místo. Jinak se zaplete do slov jako pták do vějíčky: čím více se zmítá, tím více se zamotává. A proto v geometrii – jediné vědě, kterou se zatím Bohu zalíbilo obdarovat lidstvo – lidé začínají tím, že určují významy svých slov. Toto učení významů nazývají *definice* a kladou je na počátek své kalkulace<sup>1030</sup>.

Pravdivost je kvalitou tvrzení, která svoji jistotu čerpají z jistoty základních definic. Geometrie přitom představuje pro řádné utváření takových tvrzení vzor hodný následování. Poznání je nakonec podle Hobbese dvojího druhu:

Jsou dva druhy POZNÁNÍ, z nichž jedno je *poznání faktů*, to druhé je *poznání důsledků jednoho tvrzení pro druhé*. První druh není ničím jiným než smyslovým vnímáním a pamětí, je to poznání *absolutní*, jako když vidíme, že se něco děje, nebo si vzpomínáme, že se to událo. Takové poznání se vyžaduje od svědka. Druhý se nazývá vědou, a je to poznání *podmíněné*, jako když víme, že: *Jeli ukázaný obrazec kruh, pak jej každá přímka procházející středem rozdělí na dvě stejné části*. A tento poznatek se požaduje po filosofovi, to jest po někom, kdo si nárokuje, že logicky myslí<sup>1031</sup>.

Hobbes takto z vědeckého poznání vylučuje poznání historické, které se omezuje na znalost faktů. *Vědeckého* poznání odpovídá naproti tomu znalosti *důsledků* jedněch jmen pro druhé.

Nastává tak čas upřesnit, co bylo nastíněno, avšak nedořečeno v Cassirerově rozboru: Čím jsou pro Hobbese ony postupy „přičítání“ a „odečítání“, kterými charakterizuje pohyb rozumu? Na základě Hobbesem užitých příkladů ukazují, že přičítání prvků či jejich odečítání od celku se vždy uskutečňuje v *hranicích sledovaného předmětu*, tj. nelze sčítat ani odečítat libovolné prvky. Poznávaný předmět, který se nachází v pozadí rozumových operací, jež jej nemají při svém výkonu opustit, tak vědu disciplinuje. Tato představa se mi zdá důležitá pro správnou interpretaci Hobbesova pojetí *konsekvence* (*důsledku*), která se ukazuje být nejen vztahem *vyplyvání*, ale také vztahem *souvislosti* založené samotným poznávaným předmětem.

<sup>1029</sup> Viz předmluva k Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, přeložil a předmluvou a poznámkovým aparátem opatřil Philippe Crignon, Paris, Éditions Flammarion, 2010.

<sup>1030</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, První díl, „O člověku“, kap. IV („O řeči“), s. 28.

<sup>1031</sup> *Ibid.*, kap. IX („O různých oborech poznání“), s. 60.

Operace sčítání a odečítání mohou být nakonec charakterizovány následovně: *Sčítat* pomocí slov znamená nahlédnout důsledek jmen přiřazených částem pro jméno celku; *odečítat* znamená nalézt jméno nějaké části uchopením jména celku a jména jiné jeho části.

## „Filosofie“ podle *De Corpore*

### *Sčítání a odečítání*

Misto, které náleželo v *Leviathanovi* „vědě“, patří v *De Corpore* (latinský originál 1655)<sup>1032</sup> „filosofii“. Ačkoli jde o text pozdější, snažím se jej využít pro epistemologický rozbor *Leviathana*.

„Filosofie“ nicméně není v této práci docela přesně tím, čím byla o pár let dříve „věda“. Hobbes nás především vyvádí z jazyka. Pokud nás totiž v *Leviathanovi* věda poučovala o důsledcích jmen, v *De Corpore* filosofie odhaluje „efekty“ a „vzezření“ jako následky „příčin“ a „vznikání“. Filosofie je zde autorem představována jako věda o příčinách<sup>1033</sup>.

Těmto a jiným drobným rozdílům navzdory se domnívám, že „filosofie“ v *De Corpore* odpovídá „vědě“, o níž pojednával *Leviathan*: stejně jako „věda“ je „filosofie“ poznáváním posloupností (s explicitnějším důrazem na kauzalitu), jejím nástrojem je stále rozvažování (*ratiocination*) a to je Hobbesem v obou dílech prezentováno jako *kalkul*. V *De Corpore* nicméně nacházím jeden výjimečný moment (kapitola VI), ve kterém jsou operace „přičítání“ a „odčítání“ identifikovány s pohybem analýzy a syntézy:

První počátky poznání tak nejsou než fantasmata smyslů a představivosti. Že taková fantasmata skutečně existují, o tom nás docela dobře spravuje příroda; avšak poznat, proč existují, nebo také z jakých příčin povstávají, je prací rozvažování, které spočívá (...) ve *skládání* a v *dělení* neboli *rozkladu*. Není žádné jiné metody, která by nás přivedla k příčinám věcí, než takové, která je buď *skladebná*, anebo *rozkladná*, či ještě *částečně skladebná* a *částečně rozkladná*. Rozkladná metoda se obvykle zve *analytická* a metoda skladebná *syntetická*<sup>1034</sup>.

Tato pasáž z *De Corpore* je pro mne důležitá, protože v *Leviathanovi* se Hobbes analyticko-syntetické metody nikdy otevřeně nedovolával. Prostřednictvím *De Corpore* mohu tak konečně tyto termíny použít právě i pro *Leviathan*, a to aniž bych byl nucen překračovat hranice Hobbesova vlastního konceptuálního schématu.

### *Metoda objevu*

Pracovat s *De Corpore* jako s textem schopným osvětlit Hobbesův postup v *Leviathanovi* umožňuje vysvětlit, proč v této knize nacházíme jen slabou metodologickou sebereflexi. V *De Corpore* totiž autor rozlišuje metodu objevu (vynálezu) a metodu dokazování (nebo také výuky,

<sup>1032</sup> *De Corpore* odpovídá prvnímu svazku Hobbesem zamýšlené trilogie nesoucí název *Elementorum philosophiae*. Cituji z vydání Williama Molesworta: Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy* (The first section concerning body), in *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. by William Molesworth, vol. 1, London, John Bohn, 1839.

<sup>1033</sup> “And this is the science of causes, or, as they call it, of the διότι. All other science, which is called the ὅτι, is either perception by sense, or the imagination, or memory remaining after such perception.” (*De Corpore*, ch. VI, s. 66)

<sup>1034</sup> *De Corpore*, ch. VI, p. 66 (podtrženo v orig.).

za níž je třeba považovat i publikovaný text), jimž určuje různou publicitu. Učitel sice podle Hobbese při výuce postupuje po stejné cestě jako při objevování, zamlčuje však před svými žáky první část své skutečné metody, totiž cestu k „principům“:

Vyučování není ničím jiným než vedením myslí toho, koho učíme, k poznání našich vynálezů, a to po stejné cestě, po níž jsme k nim sami naši vlastní myslí dospěli. Proto také stejná metoda, které jsme využili při vynalézání, poslouží také při předvádění jiným, [avšak] s tím že vynecháme její první část, při níž se postupovalo od nazření věci k univerzálním principům. Ty totiž nemohou být dokazovány, [což vyplývá] z jejich povahy principů. Protože jsou navíc známy od přirozenosti (...), nevyžadují důkazu, ačkoli si žádají vysvětlení. Celá metoda dokazování je tak *syntetická* a spočívá v řádu promluvy, jež se začíná prvotními, těmi nejuniverzálnějšími a sama ze sebe zřejmými tvrzeními, a pokračuje stálým skládáním tvrzení do sylogismů, dokud i poslední žák nepochopí pravdivost hledaného závěru<sup>1035</sup>.

Vyučování tedy ve svém průběhu *jen zčásti* kopíruje cestu objevu. Cesta objevování principů, na kterých celá stavba poznání ve své podstatě stojí, tedy nemá své místo v textu, jenž je nástrojem předvádění nalezeného, a tedy jeho dokazování.

Jak ale své žáky přesvědčit o platnosti principů, z nichž má předvedený důkaz vycházet? Takové principy jsou z definice nedokazatelné, jak ale volit mezi jejich možnostmi, jak mít jejich volbu pod kontrolou? Kde zastavit analytický pohyb, na jehož konci mají být takové principy uchopeny? Hobbesův rozsáhlý rozbor „definic“ je jistě motivován právě takovými otázkami. Hobbes nadto naznačuje – jeho názor v této věci se však nezdá být zcela ostrý – že může být jako analytický nástroj využita také *zkušenost*, a to jakýmsi zástupným způsobem zkracujícím analyticko-syntetickou práci (tato možnost vyplývá z Hobbesova příkladu, v němž se na základě ideje spravedlnosti dospívá k vykreslení přirozeného stavu jako stavu zobecněného potenciálního konfliktu<sup>1036</sup>).

### *Metoda výuky*

Veškerá tíha *dokazování* spočívá na druhé etapě rozvažování, která postupuje *synteticky*. Pohybu dokazování odpovídá metoda vyučování, přičemž dokazování dává Hobbes podobu sylogismu nebo řady sylogismů, jež jsou vyvozeny z definic jmen a *bez přerušení* vedou k poslednímu závěru. Čím je však zajištěna platnost takového vyvozování, kterou samotný jeho pohyb není s to zajistit? Základ této platnosti se nachází v již zmíněných definicích, které jsou dvojího druhu. První typ definic se uplatňuje v případě jmen, která se pojí k předmětům, jejichž příčiny nejsme s to nahlédnout: *těleso, látka, množství, rozprostraněnost, pohyb*. V těchto případech odpovídají definice tomu, co bychom mohli také nazvat „vysvětlením“. Taková slova jsou *dobře definována*, jestliže jejich pokud možno krátký opis vyvolává v posluchači jasnou a zřetelnou ideu jimi pojmenovávaných předmětů (např. pohyb je opuštěním jednoho místa a nabytím místa jiného). Do druhého typu definic spadají podle Hobbese definice „genetické“. Jde o definice jmen přiřazených předmětům, jež jsou výsledkem jisté příčinné kompozice: *to které těleso, ten který pohyb, ta která forma* atd. Definice v těchto případech neodpovídá

<sup>1035</sup> *Ibid.*, s. 80–81.

<sup>1036</sup> ...i ti, kdo neovládají ani první část filosofie, totiž geometrii a fyziku, mohou přese všechno dospět k principům filosofie společností prostřednictvím analytické metody.“ (*Ibid.*, s. 74)

vysvětlení, nýbrž soupisu zřetězených příčin. Toto zahrnutí příčin do samotných definic Hobbes považuje za nevyhnutelné:

Vraťme se tedy k definicím. Důvodem k tomu, aby příčina a vznikání věcí, které nějaké příčiny vznikání mají, vstupovaly do definic, je následující. Cílem vědy je dokázat příčiny a vznik věcí; pokud by tyto nebyly obsaženy v prvních závěrech, nebyly by nalezeny ani v žádných dalších závěrech z nich vyvozených. Tímto způsobem bychom tedy nikdy nemohli dosáhnout vědy, což je v rozporu s povoláním a intencí dokazování<sup>1037</sup>.

Protože si Hobbes v tomto kontextu pomáhá již dříve využitými ilustracemi (např. definice člověka jako pohyblivého se tělesa obdařeného smysly a rozumem), dostávají se k sobě v jeho výkladu koncepty *vysvětlení*, *analýzy* a *geneze* natolik blízko, až si mezi sebou předávají své vlastnosti. Výsledkem tohoto přibližování je pak především lepší pochopení nároků, které Hobbes klade na *genezi* (vznikání), tj. na genetickou definici, a tedy také na *syntézu* (která představuje druhou etapu analytické metody). Konkrétně: Vznikání získává atributy *nutnosti* a *předchůdné jednoty*, z čehož je patrné, že je nelze považovat za otevřený historický proces. *Vznikání* musí svému předmětu náležet stejným způsobem, jakým prvky analytické definice náleží jménu, které tato definice rozvíjí. Vznikání je řadou na sobě závislých kroků, které však nejsou sestavovány ve smyslu pouhého spojování. Tyto kroky jsou skutečnými *etapami* vznikajícího předmětu, který tak syntézu určuje (a je podmínkou její pravdivosti). Jinými slovy, dokazování u Hobbese není pouhým libovolným přičítáním jednoho prvku k druhému, a dokonce není ani pouhým řetězením sylogismů. V Hobbesově pojetí důkazu nalézáme *nutnost* (případně *nutkavost* či *naléhavost*) jeho skutečného provedení.

### Hybatel *Leviathana*

John Watkins (*Hobbes's System of Ideas*, 1973)<sup>1038</sup> je jedním z mála těch, kdo se podrobněji věnují nejen Hobbesově doktríně, ale také jeho metodě. Watkins mimo jiné připomíná, že se Hobbes nevzhlížel pouze v galileovském mechanickém modelu, ale také v lékařské vědě Angličana Williama Harveye, v jehož učení o anatomii lze analytickou metodu identifikovat ve formě disekce. Toto odvedení od mechanického modelu se mi jeví jako velmi příhodné: Hobbesovy „elementy“ státu se v něčem opravdu zdají více podobat biologickým „principům“ než „principům“ mechanickým. Zvláštní důraz přitom v tomto kontextu kladu na Watkinsovu charakterizaci biologických principů jako „faktorů aktivace a kontroly“.

Na otázku „kontroly“ jsem narazil již dříve, a to při interpretaci Hobbesovy ideje kalkulu (který nesčítá cokoli s čímkoli a neodčítá cokoli od čehokoli, nýbrž je usměrňován předmětem, který sleduje). Stejně tak užitečná se mi jeví idea „aktivity“: nebylo právě ukázáno, že se u Hobbese syntéza neomezuje na pouhý sled vyvozování, nýbrž že je jí vlastní jistá vnitřní energie, o které jsem výše mluvil jako o naléhavosti, nutkavosti, nutnosti?

Jsme to nakonec my sami, Hobbesovi čtenáři, kdo jsme hybateli jeho *Leviathana*. Jsme to my, z nichž čerpá energii a hybnost jeho postupná, deduktivně neomylná, výstavba. Každý člověk nacházející se v přirozeném stavu by usiloval o zřízení mocného státu – *i ty sám, můj*

<sup>1037</sup> *Ibid.*, s. 82–83.

<sup>1038</sup> John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Aldershot, Gower Publishing Company, 1973.

*čtenáři, nosce teipsum!* Zde konečně nalézám pravý význam Hobbesova dovolávání se introspekce.

### **Metoda *Leviathana***

V této části se opírám především o studii Marschalla Missnera, který na jakékoli užití introspekce v Hobbesově *Leviathanovi* nevěří. Introspektivní metoda vzývaná v úvodních pasážích této knihy je podle Missnera pouhým marketingovým tahem:

Hobbes dost možná věřil tomu, že jeho Úvod bude číst docela každý, kdo se zajímá o jeho názory nebo kdo o něm někdy slyšel. Lidé zajímaví se o jeho knihu nejspíš dříve, než se ji pokusí celou přečíst, nahlédnou do Úvodu, ze kterého se budou chtít dozvědět, o čem vlastně je. Pokud si Hobbes myslel, že většina lidí nebude s to jeho argumentaci pochopit, a pokud byl přitom přesvědčen o tom, že se ve své knize dopracovává k závěrům, které bylo důležité lidem vštípit, pak mohl být Úvod dobrým místem k nabídnutí takové metody, která by většinu lidí k těmto závěrům dovedla. Úvod je tedy tím, co je mohlo „pohltnout“, aby tak poté mohli přistoupit na závěry týkající se lidské povahy v kapitole 13 a aby se co nejpravděpodobněji připojili k Hobbesovým politickým názorům<sup>1039</sup>.

Jinými slovy, existuje-li z hlediska metodologické preskripce propast mezi „Úvodem“ *Leviathana* (metoda introspekce) a jeho rozvinutím („vědecká“ metoda opřená o definice), je tomu tak podle Missnera proto, že Hobbes o introspektivní – zkušenostní – metodě hovoří pouze k nalákání širšího čtenářstva. Tato metoda, třebaže v *Úvodu* doporučovaná, tedy ve skutečnosti metodou *Leviathana* není (a pro svoji Hobbesem přiznanou neefektivitu ani být nemůže); Hobbes postupuje metodou „vědeckou“, které Missner rozumí především jako přísné inferenci.

Tento názor se mi zdá být sice příliš přísný, Missnerův rozbor je však v něčem podnětný. Podle tohoto autora totiž ona k širšímu čtenářstvu vstřícná Hobbesova poloha do jeho textu zasahuje v několika momentech; na takto „otevřený“ *Úvod* jako by Hobbes navazoval v 13. kapitole, kdy se znovu dovolává běžné zkušenosti. Missner podle mne správně rozpoznává jedinečnost tohoto místa, které budu sám považovat za zlomové.

### **(Znovu)založení státu**

Podobně jako M. Missner ani Frederic S. McNeilly nebere Hobbesem v úvodu deklarovanou metodu introspekce příliš vážně. U tohoto komentátora *Leviathana* se však pozastavuji z jiného důvodu, a totiž pro jeho originální pohled na vztah mezi první a druhou knihou („O člověku“; „O státu“). McNeilly má totiž za to, že je Hobbes v první knize své práce plně zaměstnán rozpracováváním konceptuálního systému, a že tedy jeho cílem na tomto místě není odhalit konkrétní psychologii člověka. První kniha by podle tohoto výkladu byla věnována výstavbě jakéhosi formálního systému, na jehož vypracování by nutně navazovala otázka jeho realizovatelnosti (odtud Hobbesovy odkazy na běžnou zkušenost). Je zřejmé, že tato interpretace jen velmi málo koresponduje s představou, že Hobbes od začátku postupuje demonstrativně, a tedy v krocích inference. Samotná syntéza (demonstrace vyvozováním) začíná podle McNeillyho *de facto* teprve tezí o nestabilitě přirozeného stavu, tedy kapitolou 13.

---

<sup>1039</sup> Marschall Missner, „Hobbes's Method in Leviathan“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 4, 1977, s. 620.

Tento názor se mi zdá souznít s mou dříve vyslovenou tezí, že je pro Hobbesa dovolání se zkušenosti nezbytné jako stimul chodu syntézy (tj. vybudování Leviathana; zkušenost se v tomto smyslu stává součástí *vědy*).

Existuje však dobrý důvod proč nepovažovat 13. kapitolu za přechod k „aplikaci“ v první části knihy vybudovaného konceptuálního systému, jak naznačuje McNeilly. 13. kapitola není totiž pouhým počátkem (syntézy), nýbrž *novým* počátkem: již ve 12. kapitole nás Hobbes zavádí ke společnosti, jejíž řád však již nemůže být zajištěn náboženstvím. Racionální výstavba mocného Leviathana je tedy jakousi alternativou k vyčerpanému principu společenské soudržnosti.

## Přírodní filosofie státu

*Dokazování* začíná *poznáním* a nemůže jinak. Platí to ale také o samotném *rozvažování* (*ratiocination*)? Samotný text, který Hobbes svému čtenáři předkládá, nás nesmí mást: protože je výrazem dokazování (vyučování), nezaznamenává Hobbesův postup ve všech jeho krocích (metoda výuky záměrně neuvádí ve vlastním slova smyslu analytickou část procesu vědeckého poznávání, viz výše).

Přirozený stav člověka není vlastním počátkem Hobbesova *rozvažování*, a to navzdory tomu, že je to skutečně u člověka v jeho přirozeném stavu, kde začíná Hobbesův *argument*. Z epistemologického hlediska Hobbes nevychází od člověka, ale od (nahlíženého, avšak nepoznaného) státu. Watkins si všímá toho, že je to nakonec překvapivě sociální věda, která je s to následovat metodologický ideál analyticko-syntetického postupu věrněji než věda přírodní:

Skutečnost, že rezolutivní metoda nepředstavuje nástroj objevu, ještě neznamená, že by neměla žádné důsledky pro vedení vědeckého bádání. Navíc je obzvláště významná pro *sociální* výzkumy. Ve fyzickém světě jsou to většinou totality střední velikosti, které jsou – využijeme-li Aristotelovy formulace – „pro nás snáze poznatelné a více zjevné“; prvky a principy, které za těmito totalitami stojí, jsou [naopak] od běžné zkušenosti vzdálené. V oblasti sociálního jsou to však prvky (tj. lidé), které jsou snáze poznatelné a více zjevné, [zatímco] „totality“ (tj. sociální instituce) jsou více či méně teoretické. Takto má metodologický předpis „rozložte celky na jejich prvky“ mnohem zřejmější smysl pro politického filosofa než pro filosofa přírodního, který se typicky potýká právě s problémem odhadu [*to guess*], co oněmi prvky vlastně je<sup>1040</sup>.

Watkins si podle mého názoru správně uvědomuje, že Hobbes ve své politické filosofii začíná od celku (empiricky dané politické společnosti) – má ale také pravdu v tom, že jsou prvky tohoto celku tak jednoznačně dané? Je na místě připomenout, že Hobbesovým argumentačním východiskem není člověk jako takový, ale *lidé* v určité situaci (v přirozeném stavu). Je nám toto východisko přístupné v tak samozřejmém přímém náhledu, jak Watkins naznačuje? Takové tvrzení by ve skutečnosti pouze zakrývalo práci *odčítání* (od zkušenostně nahlížené společnosti), kterou Hobbes musel nějakým způsobem vykonat a jejíž popis v *Leviathanovi* zamlčuje.

---

<sup>1040</sup> John Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, s. 34.



## O „odčítání“: Kant, Rousseau, Hobbes

Na tomto místě se pokouším ve třech krocích (podkapitoly „Co znamená dobře „odečítat“, „Kantův přirozený stav“, „„Odčítání“ u Rousseaua“) předvést, jak náročný proces může představovat operace „odčítání“, je-li vedena vědomě a s metodou.

Rozbor Hobbesovy filosofie tak dočasně přerušuji zastávkami u Rousseaua a Kanta, kteří při konstrukci „přirozeného stavu“ postupovali explicitněji než Hobbes. Zvláště cenná je pro mne v tomto kontextu Kantova studie nesoucí název „Domnělý počátek dějin lidstva“ (1786)<sup>1041</sup>. Kant totiž v tomto eseji nepředstavuje pouze vlastní koncepci přirozeného stavu, ale uvádí také motivy, které jej vedou právě k tomu jeho pojetí, jež zastává. Kant se staví k užívání dějinných fikcí v historii značně skepticky, a tak klade na své pojetí přirozeného stavu (historického „počátku“) přísné nároky, které posléze orientují jeho konkrétní vykreslení (musí jít o *počátek*, sám o sobě nesmí být tedy tento moment nijak přirozeně zapříčiněn; přirozenosti nesmí být přičítána odpovědnost za odchýlení se od dokonalé sociální organizace – Kant se obecněji nechává vést *budoucností* tohoto počátku, postupuje tedy rekurzivně).

Při rozboru Rousseauova případu se znovu nechávám vést L. Althusserem. Rozšiřuji tak již v předchozí části započaté shrnutí Althusserovy interpretace druhé *Rozpravy*, na které navazují v momentě, kdy je objeven paradox Rousseauova počátku lidských dějin jako *počátku ničeho* (viz výše). Tento formální nárok vedl Rousseaua, jak již bylo ukázáno, k vybavení přirozeného člověka (zatím) nerealizovanými vlastnostmi. Althusser ale podtrhává ještě jiný důsledek tohoto nároku, a to umístění přirozeného člověka do „lesa“: Aby mohl Rousseau vykreslit člověka ve stavu *čisté* přirozenosti, musel jej nechat obývat *les*, který jediný představuje pro jeho osamocení vhodné prostředí. Detaily Rousseauova přirozeného stavu tedy nepředstavují žádnou svévolnou dekoraci, nýbrž jsou vyžadovány formálním nárokem kladeným na přirozený stav (který musí být *čistě* přirozeným stavem). Je to nakonec sama logika Rousseauovy metody, která vede jeho ruku při „odčítání“. Rousseau totiž od začátku určuje jeho výsledek: čistý přirozený stav.

## Odčítání jako époque

Hobbesův popis přirozeného stavu je pozoruhodně chudý. Jde o stav války všech proti všem, která je výsledkem souhry tří faktorů: soutěžení, nedůvěry (*diffidence*) a touhy po uznání. V takovém světě neexistuje žádná vnější autorita, každý je odkázán jen sám na sebe. Nejvýmluvněji podmínky existence v přirozeném stavu vykresluje kapitola 13:

V takovém stavu není místa pro píli, neboť její plody jsou nejisté; proto nejsou žádné obdělávání půdy, žádná lodní doprava, žádná spotřeba zboží, které může být dovezeno po moři, žádné prostorné budovy, žádné prostředky pro pohyb a přepravu věcí, které vyžadují velkou sílu, žádné poznatky o povrchu země, žádné počítání času, žádné umění, žádné písemnosti, žádná společnost a, což je ze všeho nejhorší, je tu neustálý strach a nebezpečí z násilné smrti. A život člověka je osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký<sup>1042</sup>.

<sup>1041</sup> Immanuel Kant, „Domnělý počátek dějin lidstva“, in I. Kant, *Studie k dějinám a politice*, uspořádali M. Sobotka a K. Novotný, Praha, OIKOYMENH, 2013, s. 46–59.

<sup>1042</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, První díl, „O člověku“, kap. XIII („O přirozeném stavu lidstva s ohledem na jeho štěstí a bídu“), s. 89.

Řečí jaké logiky je tento popis? Jakou interpretaci „odčítání“ *Leviathan* poskytuje? Rousseau Hobbesovi vyčítal, že takříkajíc špatně počítal, když nedokázal přirozený stav skutečně očistit od všeho, co člověku přinese teprve „budoucí“ společenská organizace. Je ale Rousseauova kritika opodstatněná? Nicolas Dubos o tom dle mého názoru oprávněně pochybuje:

Taková bude výčitka, kterou Rousseau učiní Hobbesovi. Rousseau velmi dobře pochopí, že výsledkem [Hobbesovy] fikce je určité smísení: máme tu čistý přirozený stav, který proti sobě staví sobě si rovné a osamocené jednotlivce rostoucí jako houby po dešti. Ti spolu ale válčí na základě určitého počtu motivací, které se [ovšem] pojí k lidem žijícím v občanské společnosti. Rousseau dělá, jako kdyby nevěděl – bylo by ostatně o to skandálnější, kdyby z jeho strany nemělo jít o předstírání – že si je Hobbes toho všeho velmi dobře vědom. Je si vědom toho, že v důsledku teoretické intence *époque* státu vyniká především sklon lidí k boji a že je tento důsledek nevyhnutelnou cenou (na úrovni estetické a mravní), kterou musí za svůj důkaz zaplatit<sup>1043</sup>.

Je „odečtení“ státu od současných podmínek lidské existence, které anulují jeho autoritu, aniž by jej však vypuzovalo z psychologie těch, kdo i v přirozeném stavu vystupují jako lidé socializovaní, nakonec přijatelné?

Nicolas Dubos sice podrobně nezdůvodňuje své rozhodnutí vyjádřit ideu abstrahování či „odečítání“ slovem „*époque*“, zdá se mi však možné na něj v tomto ohledu navázat a skutečně se inspirovat Husserlovou původní ideou (třebaže formulovanou ve zcela jiném kontextu). Pro Husserla *époque* není skutečným *zrušením*, nýbrž „uzávorkováním“ ve smyslu *pozastavení platnosti*<sup>1044</sup>. A Hobbesovo „odečtení“ státu, domnívám se, lze právě tímto způsobem chápat: jestliže se lidé ve fikci přirozeného stavu nemohou na takový „uzávorkovaný“ stát nijak spoléhat (což jim překází v kooperaci), neznamená to ještě, že tím nezbytně přicházejí o svoji vlastní povahu, která byla zformována uvnitř společnosti (a tedy stát předpokládá). A tak když Rousseau namítá Hobbesovi, že jeho přirozený člověk již ve svém charakteru obsahuje později rozvinutý *Leviathan*, vyjadřuje tím vlastně jen Hobbesův vlastní objev: *stát je nezadržitelným komplementem moderního člověka*. Takto identifikuji pravidlo Hobbesovy syntézy, totiž *nutnost*<sup>1045</sup>.

## Část pátá<sup>1046</sup>

### Analýza ve filosofiích společenské smlouvy II: Jean-Jacques Rousseaua

#### Chemické instituce

Jean-Jacques Rousseau po sobě nezanechal žádný text, který by byl podobně jako první část Hobbesova spisu *De Corpore* přímo věnovaný teorii vědy (filosofie). Přesto by bylo tvrzení, že

<sup>1043</sup> Nicolas Dubos, *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, s. 175.

<sup>1044</sup> Srov. Edmund Husserl, *Karteziánské meditace*, přeložila M. Bayerová, Praha, Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993, § 8: „Ego cogito“ jako transcendentální subjektivita“, s. 22–25.

<sup>1045</sup> Případně *nevyhnutelnost* – tento výraz možná lépe postihuje Hobbesovu ideu, že výstavba *Leviathana* není pouze racionální, ale že lidé v přirozeném stavu k ní také (naším prostřednictvím) skutečně přikročí.

<sup>1046</sup> V této a příští (šesté) části částečně přebírám argumentaci a formulace z mé studie « Rousseauova (politická) epistemologie klamu », *Reflexe*, n°42, 2012, p. 43–62.

Rousseau nikde nerozpracovává otázku metody, a tedy ani metodu analýzy, nepřesné. Analytická metoda je ve skutečnosti hlavním předmětem Rousseauova pojednání o chemii s názvem *Institutions chimiques*.<sup>1047</sup> Tato Rousseauova raná práce, která vznikala pravděpodobně mezi léty 1747 a 1754, stála dlouho stranou odborného zájmu. Vydána byla až na začátku 20. století, a to ještě pouze časopisecky a ve dvou dílech; nového, tentokrát knižního vydání se dočkal tento text teprve v roce 1999 péčí Bernadetty Bensaude-Vincent a Bruna Bernardiho. Stane se pro Rousseaua metoda chemie – a nejvýznamnější z nich: analýza – inspirací v jeho další intelektuální kariéře?

Rousseauův rozbor prostředků analýzy mi umožňuje lépe identifikovat její charakteristiky. *Analýza* je Rousseauem představena jako metoda rozkladu látek (substancí), a to za účelem zjištění jejich *elementů* (anebo také *principů*). Jde vlastně o první moment chemického poznání přírody, které ve své úplnosti doplňuje rozklad látek jejich znovusložením, případně vytvářením látek nových. Jak ale analýzu provádět?

Z Rousseauova pojednání o *ohni* jako hlavním činiteli analýzy vyplývají dvě vlastnosti této metody: 1) jestliže se analýzou sestupuje k principům látky, nikdy nedochází k jejich poškození, neboť jsou z definice nedělitelné. Nastat může pouze situace, kdy jsou tyto principy nově zkombinovány; 2) vlastní analýza (cesta k principům) není nástrojem poznání *způsobu složení* v látce obsažených elementů. Jako taková nás tedy neuschopňuje analyzovanou látku ze získaných (identifikovaných) principů znovu složit.

Rousseau se zabývá čtyřmi operacemi analýzy: mechanicky a povrchně látky rozkládá *tavení* (*fusion*) a *rozpouštění* (*dissolution*); skutečně od sebe jednotlivé principy analyzované substance oddělují *destilace* (*distillation*) a *sublimace* (*sublimation*). *Tavením* jsou pevné a suché látky (sloučeniny) zkapalňovány. Děje se tak aplikací *ohně*, který svým pohybem jakoby rozháněl složky tavené látky. Tato operace nevede k proměně složení dané látky, ale pouze k proměně jejích fyzických vlastností. Při *rozpouštění* dochází k průniku dvou látek, části rozpouštědla se jakoby vkládají mezi části látky rozpouštěné. *Destilace* vede k vydělení určité látky z dané substance (např. při „deflegmaci“ dochází k oddělení vody od zbytku sloučeniny, která se touto ztrátou koncentruje). K fyzickému oddělení různých složek sloučeniny dochází pak i při *sublimaci*, tedy při operaci, která taktéž vede ke zničení původní substance.

Rozbor příkladů tavení a rozpouštění mne dovádí k dalším charakteristikám analýzy jako takové. Ukazuje se totiž, že analýza nemůže být u Rousseaua chápána jako „odečítání“, resp. že pojem „odečítání“ – má-li být v tomto kontextu použit (Rousseau tak nečiní) – je třeba interpretovat způsobem, jenž neodpovídá svému běžnému užití. Analýza ve smyslu rozpouštění totiž jasně vylučuje pojetí analýzy jako odečítání ve smyslu *odebírání*: rozpouštění se ve skutečnosti realizuje *přidáním* nové látky – rozpouštědla – k analyzované substanci. Podobně problematické se dále ukazuje chápání syntézy jako sčítání, rozumí-li se pod tímto pojmem přidávání nového materiálu. Při krystalizaci solí, která je formou syntézy, dochází dokonce znovu spíše k opaku, neboť krystaly vznikají snižujícím se objemem vody v solných sloučeninách. I prostřednictvím tohoto příkladu docházím k závěru, že analýza a syntéza v Rousseauově chemii nestojí „proti“ sobě tak jako odečítání a přičítání; do protikladu se dostávají v tom smyslu, že analýza *rozbíjí vazby* mezi elementy, zatímco syntéza takové vazby

---

<sup>1047</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Institutions chimiques*, k vydání připravili B. Bernardi a B. Bensaude-Vincent, Paris, Fayard, 1999.

vytváří (aniž by to znamenalo, že by nutně obnovovala ty, které byly dříve analýzou rozbité), aby tak dala vzniknout novým, emergentním vlastnostem.

### Rousseauova kritika metody chemické analýzy

Je otázkou, do jaké míry je možné přenášet metodologické principy nalezené v *Chemických institucích* do Rousseauovy politické filosofie. Martin Rueff<sup>1048</sup> se domnívá, že to možné není, a to již z toho důvodu, že analytickou metodu podle něj Rousseau ve svých *Chemických institucích* neobhájí, nýbrž napadá. Tato údajná Rousseauova kritika se podle Rueffa opírá o několik tezí: 1) Analýza v chemii nedospívá k „jednoduchému“, ale pouze k tomu, co *neumíme* dále rozložit – tedy zklamává; 2) Analýza sloučenin není s to *izolovat* jejich konstitutivní prvky, chemické principy se často jen přesunují do jiných sloučenin; 3) Intence analýzy jako metody (totiž dospět k elementům) se neslučuje s povahou chemických sloučenin, které nelze na součet elementů redukovat (Rousseau obecně vzato zastává holistické stanovisko, zatímco analytická metoda je spojena s atomismem).

M. Rueff se navzdory výše uvedenému domnívá, že se Rousseau ze svého pojednání o metodě chemie pro svoji další práci přece jen poučuje. Kritika analytické metody jej totiž údajně vede k proměně konceptu „principu“, kterému nelze v chemii rozumět jako elementu, ale jako dynamickému, tvůrčímu prvku, resp. jako síle. Rueff následně ukazuje, že tento pojem principu je možné nalézt i v pozdějších Rousseauových textech, které nicméně z chemie nepřebírají metodu analýzy jako takovou.

S právě shrnutou interpretací M. Rueffa se neztotožňuji. Rousseau podle mého názoru ve své práci zdaleka není k chemii tak kritický, jak Rueff tvrdí. Namísto toho, abychom Rousseauovi vnucovali určitý koncept analýzy, je naopak třeba tento koncept uvolnit tak, aby mu jej bylo umožněno naplnit po svém. Rousseau se mi nezdá analytickou metodu ve výše zmíněných bodech napadat, nýbrž vymezovat. Analytická metoda, jak uvádí hned zkraje své práce, představuje vlastní postup chemie, která má nespekulativním způsobem doplňovat fyziku (neboť chemie studuje tělesa „vnitřně“ a z hlediska jejich „substance“).

### O zobecnitelnosti chemického pojmu analýzy

Vlivem chemie na Rousseauovo politicko-filosofické dílo se v knize *La Fabrique des concepts* (2006)<sup>1049</sup> zabývá Bruno Bernardi. V její první části dochází tento autor k závěru, že Rousseau z chemie opravdu vychází, a to při výstavbě některých základních pojmů své politické filosofie. Nejen že je chemickým konceptem „směsí“ podkresleno Rousseauovo pojetí společnosti (a konkrétněji pojem „asociace“, který je postaven do kontrastu s pojmem „agregátu“), chemický základ má údajně také jím inovovaná idea „politického tělesa“ (případně „těla“). Chemický model měl v tomto případě Rousseauovi pomoci vymanit se z paradigmatu mechanismu, které s sebou nese představu o hierarchických vztazích mezi částmi (Hobbes), a zároveň mu dovolit uniknout potřebě doplňovat ideu tělesa-těla o jakoukoli transcendenci (oproti Bossuetově organicismu, který předpokládá sjednocující „duši“). Třetím velkým politickým konceptem,

<sup>1048</sup> Martin Rueff, „L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse“, *Corpus*, n°36, 1999, s. 141–162.

<sup>1049</sup> Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts, recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2006.

který Rousseau podle Bernardiho založil na chemickém modelu, je „smíšená vláda“. Oproti klasickým filosofiím vycházejícím z čistých typů vlád (demokracie, aristokracie, monarchie), které se mohou případně nějakým způsobem mísit, Rousseau údajně podobně jako chemici vycházel primárně z představy o fundamentálně nečisté povaze reality, z níž je možné čisté typy teprve myšlenkově „extrahovat“.

Bernardi ve své knize současně uplatňuje filologický (studium textových variant) a, lze-li to tak říci, fyziologický přístup (zaměření se na funkci chemické inspirace). Vliv chemického modelu nechápe jako otázku počtu výskytů chemických termínů v Rousseauových politických textech, nechápe jej ani jako něco, co má (do)vysvětlovat významy interpretačně náročných prvků Rousseauovy politické doktríny. Chemie je podle Bernardiho pro Rousseaua inspirací v tom smyslu, že mu pomáhala vytvářet jeho politické koncepty.

Navzdory nesporné originalitě Bernardiho analýzy se mi zdají být její výsledky přece jen příliš nevýrazné. Pojednání o konceptech „politického tělesa“ a „smíšené vlády“ jsou vlastně jen variacemi pojednání o chemickém základu konceptu „asociace“. Ne vždy je také jasné, zda je chemie skutečně vždy předvedena ve funkci *modelu*, z něhož koncepty vychází. Naopak se může zdát, že chemická analogie je teprve dodatečně nalezena poté, co jsou parametry daného konceptu již určeny. Bernardi podle mého názoru vcelku přesvědčivě ukazuje kompatibilitu vybraných Rousseauových konceptů s chemickým paradigmatem, nikoli ale to, že by mu skutečně náleželo místo v procesu *vytváření* těchto konceptů.

## Chemický model

V této části se snažím přesněji určit, v jakém smyslu je pro Rousseaua, jak jej interpretuje Bruno Bernardi, chemie modelem. Všímám si toho, že Bernardi paradoxně ponechává stranou otázku metody, které se ve své knize (*La Fabrique des concepts*) dotýká pouze na dvou místech. A přece Bernardi k této otázce zaujme jasné stanovisko: Rousseau podle jeho názoru postupuje analytickou metodou (Bernardi však neříká, že metodou chemickou). V Bernardiho argumentaci se zároveň poprvé setkáváme s názorem, že Rousseau analytickou metodu ve své politické filosofii uplatňoval v podobě metody *genetické*:

Postup uplatněný v druhé Rozpravě, postup, který Rousseau bude propagovat, je také analytický, řídí se však jinou metodou: analýza při něm totiž neusiluje o rozklad celku na jeho části, nýbrž o odhalení procesu *konstituce* směsi (její paradigma je chemické). Tato metoda se ve chvíli, kdy je přenesena na pole antropologie, stává metodou *genetickou*<sup>1050</sup>.

Bernardi s chemickou metodou spojuje i Rousseauovu *Společenskou smlouvu*, když dochází k závěru, že lze v tomto textu nalézt „schémata, jež orientují chemickou syntézu“. Je docela možné, že tento obrat dluží veškerou svoji neurčitost Bernardimu nechuti skutečně se zabývat Rousseauovým případným využitím chemie jako *metodologického* modelu. Z jeho dalších slov totiž vyplývá, že to, co na první pohled vyznívá jako teze o Rousseauově postupu metodou syntézy, se ve skutečnosti smršťuje na konstatování několika paralel mezi chemickými a sociopolitickými *koncepty*.

---

<sup>1050</sup> Bruno Bernardi, *La Fabrique des concepts*, p. 253 (podtrženo v orig.).

## Rousseauova politická chemie

Bruno Bernardi teprve ve svém pozdějším a značně spěchavém článku<sup>1051</sup> jasně vyslovuje hypotézu, podle níž se Rousseau v druhé *Rozpravě* inspiruje epistemologií chemie nesenou *Chemickými institucemi*:

Na tomto místě se odvážím vyslovit docela jinak odvážnou hypotézu: epistemologie chemie v podobě, v jaké se objevuje v *Chemických institucích*, a zejména specifické paradigma analýzy, které vypracovává, představuje skrytou inspiraci metody, kterou Rousseau sleduje v *Rozpravě o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*<sup>1052</sup>.

Bohužel, Bernardi není s to tuto hypotézu solidně podepřít. Vyjmenovává sice charakteristiky chemické analýzy, které se nejprve zdá mít v plánu srovnávat s povahou metody užitě v druhé *Rozpravě*, nakonec je ale ztrácí z dohledu. Paradoxně tak nakonec vyznívá tento Bernardiho úžeji zaměřený text – pokud jde o tezi o Rousseauově metodologické inspiraci v chemii – vágněji než jeho nerozpracovaná poznámka v *La Fabrique des concepts*, podle níž chemická analýza dostala v Rousseauových „antropologických“ pracích podobu *genetického* zkoumání. Dále se proto odrazím právě od této ideje.

## Geneze jako „jiná analytická metoda“

Na první pohled se může zdát nepochybné, že Rousseau opravdu postupuje genetickou metodou. Nevypráví snad ve svých knihách o přirozeném člověku, který se vyvíjí v člověka společenského a který se svými druhy zřizuje společnost? Má otázka však v této kapitole nesměruje ke genetické povaze Rousseauových *narací*; ptám se, zda *geneze* u Rousseaua zastává roli *metody*. Vycházím přitom z následující úvahy: Pokud by geneze opravdu byla pro Rousseaua metodou, pak by muselo být možné právě *genealogii* přisoudit jistou teoretickou účinnost a odpovědnost za závěry, které Rousseau ve svých spisech formuluje.

Idea genetického přístupu jako formy analýzy není nijak zvlášť heretická. Setkáváme se s ní například u současného kanadského filosofa Iana Hackinga, který se v tomto ohledu inspiruje Johnem Lockem. Jak známo, Locke ve svém *Eseji o lidském rozumu* rozvinul genetickou teorii mysli, když se zabýval původem jejích obsahů („idejí“): složité ideje podle něj vstávají z idejí jednoduchých (svázaných se smyslovými počítky) a z operací, které na nich mysl provádí („reflexe“). Tento Lockův empiricismus (v základu všech idejí je smyslová zkušenost), upozorňuje I. Hacking, je ovšem jen zdánlivý, Locke je veskrze racionalistický: tento autor totiž vznik idejí nikdy skutečně nepozoruje, jeho *Esej* de facto představuje myšlenkový experiment. Hacking, který svůj zájem upírá k vědeckým konceptům, chce proto Locka „opravit“ *jeho historizací* – poznání konceptů bude v jeho pojetí vyžadovat návrat k jejich historickým počátkům. Pozoruhodné přitom je, že takový přístup je Hacking ochoten označovat za analytický, a to nikoli z toho titulu, že by rozkládal nějaký celek na jeho části, ale proto, že představuje cestu k vyzvednutí „principů, které stojí v základu užitečnosti [konceptu] nebo jeho problematické povahy“<sup>1053</sup>.

<sup>1051</sup> Bruno Bernardi, « Pourquoi la chimie ? Le cas Rousseau », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, p. 37–47.

<sup>1052</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>1053</sup> Ian Hacking, *Historical Ontology*, s. 69.

Z exkursu k Lockovi a Hackingovi lze vyvodit následující: ke genealogii jako formě analýzy – a tedy jako k metodě – je možné dospět *historizací* analýzy. Propůjčuje se však chemická analýza, jak byla předvedena Rousseauem, historizaci tak snadno jako Locke, který k ní vlastně již svým imperativem („Hleďte počátky!“) vyzývá? Podle Bernardiho by měl být přechod od dekompozitivní analýzy k analýze genetické motivován naopak tím, že při „rozboru“ společnosti nelze trvat na empirickém přístupu. Analýza tak má být provedena prostřednictvím *racionální historie*. Jde však o formu analýzy? To je něco, co se obtížně testuje: Bernardi předpokládá jakousi transformaci metody, pro niž ale ani neudává pravidlo (nejde o *historizaci* laboratorní práce), ani přesněji neurčuje její výsledek (podobu *genetické* metody nijak blíže nespecifikuje). Historizace se zde tedy ukazuje jako nejasně zadaný úkol s nepřiliš pevně kontrolovaným výstupem. Moji otázku proto raději reformuluji a nově se ptám, *jaké vlastnosti by bylo třeba genetické metodě přisoudit, kdyby měly být výsledky Rousseauových zkoumání v oblasti politické filosofie připsovány právě jejímu uplatnění*.

Tato formulace problému se mi zdá vhodná také z jiného důvodu: Při posuzování Rousseauem užitých metod se chci vyhnout tvrzením o vlivech, výpůjčkách, návaznostech apod. Takové přímé vazby mezi metodami různých prací jsou obvykle velmi obtížně dokazatelné. Preferuji proto přidržovat se pozorování objektivních charakteristik, a to včetně *podobností*, které však není nutné automaticky považovat za důkaz nápodoby.

V následujících kapitolách se budu zabývat jednotlivými Rousseauovými texty. Začnu rozbořem druhé *Rozpravy*, v níž si Rousseau klade za cíl rozplést (*démêler*), co člověku náleží jako takovému a co k němu přidala historie. Jaké vlastnosti musí mít *geneze*, má-li být jakožto *metoda* odpovědná za výsledky, k nimž Rousseau ve svém zkoumání dospěl?

## Logika druhé *Rozpravy*

V této části formuluji vlastní, epistemologickou interpretaci druhé *Rozpravy* (1755). Výchozí otázkou navazuji na závěr Bruna Bernardiho: lze metodu druhé *Rozpravy* považovat za *genetickou*? Je nutné si uvědomit nárok, který je třeba klást na genezi (má-li být tato metodou) ve chvíli, kdy by měla být považována za variantu chemické analýzy: taková metoda musí být s to *rozbit pouta spojující různé prvky substancí*, musí být schopna mezi takovými prvky *rozlišovat*.

Problematika druhé *Rozpravy* je Rousseauem v tomto duchu skutečně formulována. Právě jako problém *rozlišení* Rousseau interpretuje otázku, která zazněla v zadání dijonské Akademie („Jaký je původ nerovnosti mezi lidmi? Je v souladu s přirozeným zákonem?“):

Pohlížíme tedy na předmět tohoto pojednání jako na jednu z nejzajímavějších otázek, jež nám filozofie může poskytnout, a – na neštěstí pro nás – jako na otázku nejožehavější, již by filosofové měli řešit, protože jak poznáme pramen nerovnosti mezi lidmi, neznáme-li je samé? Kterak člověk uvidí, jak ho příroda vytvořila, po všech změnách, které se postupem času i věci projeví na jeho původním tělesném složení, *jak odliší to, co okolnosti a pokrok přidaly nebo změnily na jeho primitivním stavu?*<sup>1054</sup>

A dále:

---

<sup>1054</sup> Jean-Jacques Rousseau, „Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi“ (tzv. druhá *Rozprava*), in J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, Praha, Nakladatelství Svoboda, 1989, s. 77.

Není totiž snadné rozlišit, co je v současné lidské přirozenosti původní a co umělé, a dobře poznat stav, který již neexistuje, který snad ani nebyl, který již pravděpodobně nikdy nenastane, o němž však musíme mít nezbytně správný pojem, abychom správně posoudili svůj nynější stav<sup>1055</sup>.

Opozice mezi *přirozeným* a *umělým* (člověkem vytvořeným) je pro Rousseau jen zprostředkující. V té míře, v jaké usiluje o poznání současného člověka (a jeho politické společnosti), stane se pro něj skutečnou ústřední distinkcí *přirozené* a *od přirozenosti odvrácené* (*dénaturé*). Protože však z cesty přirozenosti člověk schází právě v kontextu společnosti, lze k „původnímu“ přirozenému člověku dospět vyloučením z jeho současné podoby všeho „umělého“.

V druhé *Rozpravě* tento moment vychýlení se z cesty přirozenosti Rousseau neidentifikuje s uzavřením podvodné smlouvy mezi slabými a silnými (takovou smlouvu druhá *Rozprava* opravdu popisuje, její význam je ale třeba teprve stanovit), nýbrž s objevem hutnictví a rolnictví. Jaký je *logický statut* těchto událostí v Rousseauově argumentu? Jakým způsobem je podle Rousseau příroda (přirozenost) těmito událostmi přerušena? Sama druhá *Rozprava* odpoví na tuto otázku neposkytuje. Lze si však vypomoci jiným Rousseauovým textem, a totiž *Sociální smlouvou*.

### Pravidlo syntézy

Rozbor *Společenské smlouvy* (1762) mi dovoluje s přesností určit, co se to vlastně podle druhé *Rozpravy* stalo, když lidstvo vynalezlo hutnictví a rolnictví. Je zřejmé, že vývoj od přirozeného stavu k politické společnosti, který Rousseau ve *Společenské smlouvě* líčí v jeho ideální podobě, je v druhé *Rozpravě* přerušen, neboť hutnictví a rolnictví člověka vyvádí z přirozeného řádu. Jaké *pravidlo* však přirozený řád ve svých ideálních transformacích sleduje? Ukazují, že tímto pravidlem je *ekvivalence*. Pravidlo ekvivalence požaduje, aby byly při veškerých společenských změnách zachovány vztahy mezi jednotlivci, které byly charakteristické pro jejich soužití v přirozeném stavu. Je vyjádřeno v na první pohled paradoxním Rousseauově zadání:

„Naléztí formu sdružení, které by bránilo a ochraňovalo vši společnou silou osobu a majetek každého člena, a podle níž každý by poslouchal jenom sama sebe, i když se sloučí se všemi, a zůstával svobodným jako dříve.“ To je základní problém, který Společenská smlouva řeší<sup>1056</sup>.

Rousseau sice tento problém líčí způsobem, jako by byl formulován samotnými lidmi nacházejícími se v (dále již neudržitelném) přirozeném stavu, ve skutečnosti je ale zřejmé, že pravidlo ekvivalence do tohoto příběhu vkládá on sám (a s ním i jeho čtenáři). A je to právě pravidlo ekvivalence, které je porušeno „historickým vývojem“ líčeným v druhé *Rozpravě* ve chvíli, kdy rolnictví a hutnictví ve společnosti vytváří nerovnosti zcela nového druhu (podřízení člověka člověku).

---

<sup>1055</sup> *Ibid.*, s. 78.

<sup>1056</sup> Jean-Jacques Rousseau, *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, přeložila Jarmila Veselá, Dobrá Voda, Aleš Čeněk, 2002 (reprint původního vydání z roku 1949), kapitola VI. „O společenské smlouvě“, s. 24.



## Vyčerpání imanence

Za účelem přesnějšího výkladu druhé *Rozpravy* jsem si tedy vypomohl *Společenskou smlouvou*, ve které jsem hledal explicitní vyjádření podmínek „řádného“ vystoupení z přirozeného stavu (tj. takového opuštění přirozeného stavu, které nepředstavuje porušení přirozenosti). Odtud jsem odvodil pravidlo *ekvivalence*, kterým se podle mého názoru řídí také druhá *Rozprava*, neboť za historicky zlomové považuje právě ty události, které odpovídají porušení tohoto pravidla. Proti tomu by však bylo možné postavit jinou hypotézu, opřenou přímo o Rousseauovy *Chemické instituce*: není pravidlem syntézy spíše pravidlo *imanence* než výše uvedené pravidlo *ekvivalence*?

Tato hypotéza de facto tvrdí, že vynález rolnictví a hutnictví nevytrhává člověka z přirozeného řádu proto, že porušuje jeho vzájemné vztahy rovnosti, ale proto, že zasahuje do jeho dějin *jako vnější faktor*. Tomu by odpovídala skutečnost, že Rousseau v druhé *Rozpravě* nedokáže (jak sám uznává) vznik rolnictví a hutnictví uspokojivě vysvětlit, čímž tyto technologie přerušují kontinuitu jeho vyprávění. Na druhou stranu rolnictví a hutnictví vynalezeno zkrátka bylo a Rousseau nijak nenaznačuje, že by k tomu došlo jakýmkoli vnějším zásahem (např. tím, že by za účelem možnosti pokračovat ve svém příběhu přistoupil k tomu, že by člověku *ad hoc* přičetl nějakou mimořádnou psychologickou vlastnost). Domnívám se proto, že tyto důležité momenty v dějinách lidstva z hlediska postupu geneze porušení principu imanence nepředstavují.

Tento závěr lze podpořit také další úvahou. Jean Starobinski si ve svém komentáři druhé *Rozpravy* v podobném kontextu všimá otázky vynálezu jazyka, který Rousseau taktéž uspokojivě nevysvětluje:

Máme tu co do činění s pozoruhodnou formou metateze. Rousseau předjímá, avšak negativně: spíše než aby se pokoušel vytyčit budoucí rozkvět lidských schopností, pouští se do výčtu všech možných faktorů, které existenci přirozeného člověka znehybňují. Když otevírá otázku jazyků, činí tak proto, aby pojednal o všem, co divocha udržuje v jeho situaci *nemluvněte*, co jej zdržuje od nabytí jazyka<sup>1057</sup>.

Tento moment vzdoru v Rousseauově vyprávění však Starobinski neinterpretuje jako jeho přerušení, ale spíše jako rétorickou figuru, jejímž účelem je vyjádřit obrovskou časovou náročnost tak velikého vynálezu, jakým jazyk jistě je. Tento výklad přitom podporuje skutečnost, že Rousseau nakonec vznik jazyka přece jen vysvětlí, jen na jiném místě, totiž v *Eseji o původu jazyků* (který byl psán paralelně s druhou *Rozpravou*). Tuto Starobinského úvahu proto chápu jako podporu mého dříve vysloveného závěru, že ani vznik rolnictví a hutnictví nepředstavuje pro Rousseaua přerušení kontinuity syntézy ve smyslu odchýlení se od principu imanence.

---

<sup>1057</sup> Jean Starobinski, „Rousseau et l'origine des langues“, in J. Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, s. 360.

## *Esej o původu jazyků*

Představuje pravidlo ekvivalence vlastní pravidlo „genetické metody“? Genetický výklad Rousseau uplatňuje také v *Eseji o původu jazyků* (posmrtně 1781)<sup>1058</sup>, který v této kapitole shrnuji. Studium tohoto textu je pro mne důležité: jeho postup je zjevně genetický (popisuje zrod a vývoj jazyka), pravidlo tohoto postupu se však nezdá být nijak určeno. Jasně identifikován není ani „dějinný“ zlom, který by navedl jazyk na cestu úpadku a jehož logický status bych se jinak snažil určit tak, aby na povrch vyplynulo i obecné pravidlo vývoje v textu užité argumentace. Vše tedy nasvědčuje tomu, že máme v *Eseji* co do činění s genezí bez analýzy. Znamená to, že je *Esej* místem, kde se geneze uplatňuje pouze na rovině *expozice*, a nikoli jako *metoda*? Otázku lze položit i jiným, prakticky návodnějším způsobem: Je geneze chápána *jako metoda* schopna navést nás k tomu, co máme sklon považovat za hlavní problematiky *Eseje*, a přinést výsledky, které nám tento text sděluje?

Obvykle se soudí, že *Esej o původu jazyků*, který v českém překladu vyšel teprve nedávno (2011), napsal Rousseau současně s druhou *Rozpravou*, k níž měl být připojen jako příloha. Podle Jeana Starobinského ostatně vypráví tyto dva texty stejný příběh, jen v jakémsi převrácení: Zatímco druhá *Rozprava* vsazuje otázku vzniku jazyka do širšího pojednání o dějinách společnosti, otevírá naopak *Esej o původu jazyků* otázku vývoje společnosti v rámci rozpravy o dějinách jazyka.<sup>1059</sup> K tématům jazyka (mluveného i psaného) a společnosti se přitom v *Eseji* přidává téma třetí, totiž téma hudby, které Rousseau rozvíjí v celých osmi (snad později doplněných) kapitolách namířených proti Rameauovi a jeho fyzickému redukcionismu.

Závažnost takto zaměřeného textu pro sociální filosofii vyplývá nejen z těch pasáží, v nichž Rousseau o společnosti přímo pojednává, ale také – a především – z teze, podle které je mluva „vůbec první společenskou institucí a jako taková za svou formu vděčí pouze přirozeným vlivům“<sup>1060</sup>. Jazyk je tedy podle Rousseaua docela prvním vkročením do společnosti, jejíž povahu bude ostatně navždy odrážet: „S tím, jak narůstají potřeby, společenské záležitosti se stávají složitějšími a rozumové pochopení nabírá na dosahu, mění svou povahu i jazyk: je přesnější<sup>1061</sup> a méně vášnivý, pocity nahrazuje myšlenkami a namísto k srdci teď promlouvá k rozumu.“<sup>1062</sup> Jazyk se stává přesnějším a jasnějším, ale také lenivějším, netečnějším a chladnějším. Vývoj mluveného jazyka Rousseau popisuje jako (přirozený) přechod od jeho původní názornosti a zpěvnosti k větší artikulovanosti, konvenčnosti a anonymitě (oproti prvotnímu jazyku, ve kterém převládá, slovy Starobinského, *označovatel*<sup>1063</sup>).

Toto postupné stírání živosti výrazu mluveného slova odpovídá také postupnému osamostatňování se hudby od jazyka, který byl sám původně zpěvem. Jde ovšem o osamostatňování, které podle Rousseaua ani hudbě nepřipraví vývoj nejšťastnější. Hudba, která

<sup>1058</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Esej o původu jazyků*, přeložil Martin Pokorný, s doslovem Miroslava Petříčka, Praha, Prostor - Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2011.

<sup>1059</sup> Srov. Jean Starobinski, „Rousseau et l'origine des langues“, s. 356.

<sup>1060</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Esej o původu jazyků*, s. 7.

<sup>1061</sup> Překladaťel zde podle mého názoru nepatřičně chápe „plus juste“ jako „spravedlivější“, proto v tomto slově citaci upravuji.

<sup>1062</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Esej o původu jazyků*, s. 29.

<sup>1063</sup> Tímto novotvarem (*le signifiant*), který odkazuje k promlouvajícímu subjektu, Starobinski samozřejmě rozšiřuje klasickou dvojici označující (*le signifiant*) a označovaný (*le signifié*). Srov. Jean Starobinski, „Rousseau et l'origine des langues“, s. 367.

byla původně hlasem přírody (jakýmsi výchozím bodem je zde pro Rousseaua řecká hudebnost), totiž postupně ztrácí svoji moc pronikat k našim srdcím, a to s tím, jak důraz na harmonii upozaďuje melodii.

Ve svém *Eseji* tedy Rousseau líčí příběh dvojího úpadku, příběh úpadku jazyka a hudby, či přesněji, upadání zpěvného jazyka v konvenční jazyk na jedné straně a v chladnou hudbu založenou v harmonii na straně druhé. Hrubý přechod mezi předposlední a poslední kapitolou (tedy návrat od hudby zpět k jazyku) má snad toto rozdvojení tak podobných osudů znovu podtrhávat. Pesimistický obraz vývoje hudby doplňuje neméně pesimistický obraz vývoje jazyka, jenž křičí, aniž by byl ještě schopen sdělovat:

Naše jazyky jsou utvořeny pro bzukot divanů. Naši kazatelé se v chrámech mučí, aniž by kdokoli porozuměl, co říkají. Když se vyčerpají hodinovým řčením, slezou z kazatelny polomrtví. Výsledek zcela jistě nestál za všechnu tu námahu.<sup>1064</sup>

Závěr *Eseje* je tak vlastně zdvojen, jako by měl být osud původního jazyka, z něhož se postupně vydělila jeho zpěvnost, aby tak vedle sebe jazyk a hudba nastoupili cestu úpadku, napodoben i stylisticky.

### Přirozená historie jazyka a její rozlomení

Již jsem mluvil o souběžnosti *Eseje* a druhé *Rozpravy*: v obou textech Rousseau vypravuje příběh zrodu a vývoje, v jehož půli sice dospívá k jakémusi ideálnímu stavu, který ale nakonec svůj směr stáčí k úpadku. Odkud se ale bere pesimismus *Eseje*? Jak je v něm kritika jazyka založena, když přitom Rousseau mluví o příčinách nejen jeho zrodu, ale i pokroku, jako o příčinách *přirozených*? Této Rousseauem zmiňované *přirozenosti* vývoje jazyka (včetně jeho úpadku) si všímá také Jacques Derrida v *De la grammatologie*<sup>1065</sup>. Derrida si uvědomuje nesamozřejmost konceptu „přirozenost“, jehož význam v Rousseauově užití se snaží interpretovat. „Přirozený“ je vývoj jazyka ve smyslu jeho *nutnosti* (takový vývoj nemohl být odvrácen, nedošlo k výběru z nějakých vývojových alternativ), ale také ve smyslu jeho *soběstačnosti* (odpovídá výše diskutovanému principu imanence).

K vývoji jazyka, a to i k jeho úpadku, dochází tedy podle Rousseaua přirozeně. Že úpadkovost jazyka spočívá v jeho odcizení se člověku, který se do svého projevu přestává osobně „vkládat“, je v Rousseauově textu nepřehlédnutelné (zejména ve výkladu jazyka psaného). Jak ale rozumět takovému odcizení, má-li být přirozenou tendencí vývoje? V *Eseji* jako by chyběla událost, která by jazyk na svah úpadku strhávala, jako by v jeho vyprávění chyběl zlom, který je tak patrný v příběhu společenského vývoje v druhé *Rozpravě*. A právě v tom spočívá celá pozoruhodnost *Eseje*: Rousseau se v tomto textu netají svým zklamáním, snad i melancholií, stačí to však k tomu, aby byl také kritický?

A přece dojde k tomu, k čemu z logického hlediska v Rousseauově textu dojít zkrátka muselo: dějiny jazyk od jeho přirozenosti přece jen odtrhnou. Postrádaný zlom v historii jazyka musí existovat a skutečně také existuje. Dokládá to kapitola IV *Eseje* („O zvláštních rysech prvotního jazyka a o změnách, jimiž musel projít“), z níž jednak jasně vyplývá, že podle

<sup>1064</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Esej o původu jazyků*, s. 131.

<sup>1065</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

Rousseaua upadá jazyk jako takový (nikoli jeho užití, jak naznačuje Jean Starobinski), jednak sama představuje náčrt podoby prvního jazyka, *kdyby snad ještě existoval*:

Vůbec nepochybuji o tom, že kdyby snad první jazyk ještě existoval, zachoval by si – ponecháme-li stranou lexikum a syntax – ony původní rysy, jimiž by se odlišoval od všech ostatních jazyků. Všechny vyjadřovací obraty tohoto jazyka by se musely skládat z obrazů, citů, figur, ale to není vše: i jeho mechanická složka by musela odpovídat jeho prvotnímu předmětu a překládat nejen schopnosti porozumění, ale i smyslům skoro nevyhnutelné dojmy duševního hnutí, které usiluje o sdílení...<sup>1066</sup>

Tuto kapitolu lze vlastně považovat za protějšek Rousseauova pojednání *O společenské smlouvě*: čím je jeho líčení ideálního zřízení společnosti pro příběh zrodu a úpadku společnosti v druhé *Rozpravě*, tím je čtvrtá kapitola *Eseje* pro jeho líčení vzniku a úpadku jazyka.

### Proměny stejného

Skutečnost, že Rousseau ve svém *Eseji* nedbá na stanovení přesného „momentu“ historického zlomu, ve kterém jazyk nastupuje na cestu úpadku, může na první pohled překvapovat. Svědčí to však o tom, že Rousseauovi záleží mnohem méně na odhalení dost možná akcidentální příčiny takového vychýlení, než na schopnosti rozlišit mezi tím, co je výrazem přirozeného, a tím, co z přirozeného vykračuje. Nevyjádřil ostatně Rousseau již v druhé *Rozpravě* svoji lhostejnost k historii?

Doznávám, že události, které budu líčit, mohu určit jen podle pravděpodobného výběru, protože se mohly stát různým způsobem. Tato pravděpodobnost se stane důvodem, protože je tím nejpravděpodobnějším, co můžeme odvodit z přirozenosti věcí, a jediným způsobem, který máme, abychom objevili pravdu. Důsledky, které chci odvodit, však nebudou jen pravděpodobné, protože na principech, které jsem vyložil, není možno vytvořit jiný systém, který by mi nedával stejné výsledky a z kterého bych nemohl získat stejné závěry<sup>1067</sup>.

Týkají se tedy výsledky a závěry, k nimž Rousseau dochází, spíše podstaty „historických“ revolucí než jejich okolností? Ani to se nezdá být přesné: Rousseau přece od samého začátku svých pojednání vkládá informaci o tom, v čem tyto „historické“ zlomy mají spočívat – narušení přirozených nerovností, ztráta autenticity jazykového projevu. Skutečným výsledkem Rousseauových výkladů je něco jiného. Druhé *Pojednání* spolu se *Společenskou smlouvou* jsou v tomto ohledu jasnější než *Esej o původu jazyků*, jeho čtvrté kapitole navzdory – Rousseau v těchto textech především ukazuje *transformovanou přirozenost*, a tedy její schopnost nabývat různých forem. Rozlišuje tak přirozenost podléhající změnám, které ji nepopírají, od „historického“ vývoje, který se od ní naopak odklání.

Geneze – příběh zrodu – nakonec poskytuje prostor takovým transformacím, které – jsou-li vypracovávány podle přijatého pravidla, tj. jsou-li skutečnými *transformacemi* – ukazují

<sup>1066</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Esej o původu jazyků*, s. 26. Český překlad textu se v tomto tolik důležitém momentu Rousseauovy konstrukce dopouští dosti rozsáhlého a závažného pochybení. Celá čtvrtá kapitola totiž nedopatřením převádí francouzský kondicionál v český indikativ minulého času, čímž ve čtenáři vzbuzuje pocit, že čte o prvotním jazyku (a nikoli správně o prvotním jazyku v podobě, které by nabyl, kdyby byl řádně rozvinut). Překlad proto upravuji.

<sup>1067</sup> Jean-Jacques Rousseau, „Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi“, s. 113.

*jiné* jako variaci *stejného* (dobře vystavěnou společnost jako variaci přirozeného stavu, rozvinutý jazyk jako variaci přirozeného expresivního jazyka).

*Esej o původu jazyků* však dokládá, že samotná geneze *není* metodou: zatímco je v tomto textu genetická narace plnohodnotná (neporušená a zřejmá), zůstává metoda této úvahy nevyjasněna, či přinejmenším skryta (pravidlo argumentačního postupu nelze z textu identifikovat). Geneze zde tedy nesdílí osud metody, nespadá s ní tedy v jedno.

Je přitom nezbytné předpokládat, že je i tento text *tvarován* analytickým přístupem. Výchozí bod syntetického postupu (tj. samotné genetické narace) – přirozený stav – musí být nutně chápán jako *výsledek* prvotního analytického pohybu: kdyby tomu mělo být jinak, co bychom měli mít my, lidé moderních společností, společného s *cizincem*, jehož upřímný jazyk počátku dějin Rousseau tolik vychvaluje? Má-li být *cizincem v nás*, musí být *nejprve* námi (tj. Rousseauovým východiskem musí být současný člověk, od něhož je právě jeho současnost „odečítána“). Postupuje zde tedy Rousseau analytickou *metodou*? Forma *Eseje* i jeho intence to naznačují, protože v něm však nenacházíme žádnou stopu *pravidla*, jímž by se jeho postup řídil, nezbyvá než analýze uplatněné v tomto textu statut metody odepřít. Poprvé se tak setkáváme s analýzou erodovanou, jejíž statut je „ponížen“.

## Část šestá

### Dlouhé analytické století

#### Duch 18. století a jeho analýzy

Připomeňme si teze Ernsta Cassirera: duch 18. století byl analytický, Hobbes byl jeho předchůdcem, Rousseau jej prakticky uzavíral. V předešlých částech jsem se zabýval právě těmito autory, resp. *pouze* jimi, což znamená, že si v mé práci nemohu činit nárok na žádná rozsáhlá zobecnění. Začíná být nicméně patrné, že se i na takto omezeném prostoru pojem analýzy štěpí. V této nové části se od Hobbesa a Rousseaua na delší dobu vzdám, ale jen proto, abych se k nim mohl později vrátit vybaven přesnějšími nástroji k rozlišení jejich přístupů. Ačkoli si jsou prvky, které se ve spisech těchto dvou autorů nachází, podobné (přirozený stav, společenská smlouva, stát a společnost vystavěná „zespodu“), domnívám se, že nenáleží tomu, co by bylo možné chápat jako pouhé varianty téhož: Hobbesova a Rousseauova intence není totožná.

Značný prostor v této části věnuji rozboru vybraných idejí francouzského filosofa a Rousseauova současníka Étienna B. de Condillaca. Důvodem přitom není to, že bych si dosavadní jednostrannost mého zájmu o politickou teorii přál vyvážit pojednáním o osvícenské psychologii, která byla podle Cassirera druhou významnou oblastí, v níž se analytická metoda uplatnila. Ke Condillacovi se neobracím ani tak pro jeho psychologickou teorii, jako pro jeho „logiku“. Zastavím se především u jím uváděného matematického příkladu analytického postupu, kterým si pomohu pro další vyjasnění ideje transformujícího pohybu analýzy (tu budu spojovat s Rousseauem). V Condillacově metodologii vyzdvihnu ale také význam konceptu *chyby*, jenž mi později pomůže právě při vypracování pečlivějšího rozlišení mezi Rousseauovým a Hobbesovým analytickým přístupem.

## Condillacova matematická inspirace

V *Eseji o původu lidského poznání* (1743) Condillac explicitně odkazuje k matematice jako ke vzoru vědecké přísnosti:

Čím to je, že jsou ideje aritmetiků tak přesné? To proto, že na základě znalosti způsobu, jakým vznikají, jsou s to je skládat a rozkládat a srovnávat je podle všech jejich poměrů<sup>1068</sup>.

Matematika, která odhaluje pravdu pomocí operací skládání a rozkladu, je podle Condillaca za svoji přesnost vděčná transparentnímu jazyku (algebře). Ostatní vědy naopak trpí jazykem zmateným, jehož vinou vznikají nejrůznější iluze. Očištění poznání od omylů se proto Condillac rozhoduje provést skrze nápravu jazyka věd.

Jak ke zmatení jazyka dochází? *Chyba* se podle Condillaca do jazyka vědy dostává dvěma způsoby: pochybeným tvořením slov a důvěřivostí těch, kdo taková slova užívají. Všechny naše ideje jsou sice vystavěny na základě počtů (Condillac ve své filosofii myslí navazuje na Locka), mnohé z nich jsou však zatíženy nečistými soudy, jež provádíme s klamnou oporou v idejích, jejichž význam nedržíme plně v rukách. V omylu nás navíc udržuje zvyk, protože opakování často mylně chápeme jako důkaz zřejmosti a spolehlivosti.

Ověřování vztahu idejí a skutečnosti, tedy testování přiměřenosti našeho jazyka, je podle Condillaca úkolem *analýzy*. Ta má umožnit zrekonstruovat genezi složených idejí a identifikovat moment jejího *pochybení* (porušení kontinuity se smyslovou zkušeností). Vyloučením chyb z rekonstruované geneze lze pak dospět k pevnému určení jazykových znaků. Jak ovšem analýza prakticky probíhá? K jejímu vzorovému (a tudíž matematickému) předvedení se vrátím po krátkém výkladu Condillacovy kritiky syntézy, bez jejíhož připomenutí bychom se sami mohli stát oběťmi jazykové iluze.

## Kritika syntézy

„Syntéza“ v Condillacově filosofii označuje metodu, která spočívá v *rozvíjení* obecně přijímaných principů. Ty se pak stávají zdrojem ověřování, protože právě k nim je vztahováno poznání, jež čeká na své stvrzení. Na první pohled se zdá být taková metoda plodná, Condillac však upozorňuje na to, že jde o postup, který není s to rozpoznat *chybu*. Tu je naopak sám schopen slepě reprodukovat a rozvíjet.

Obzvláště politováníhodná je podle našeho autora skutečnost, že iluzi síly syntetické metody někdy podléhají i sami matematici. Mylně se tak například domnívají, že mohou z definice *bodu* dospět k vymezení pojmu *přímky* a *plochy*, aniž by si přitom uvědomili, že 1) co je skutečně jednoduché, nemůže být definováno, ale pouze zakoušeno, a že 2) pro potřeby vyvozování hledané ideje již implicitně předpokládají. Domnívat se, že je možné jazyk vědy napravit hledáním nějaké první jistoty v základních definicích, je podle Condillaca zřejmou chybou v úsudku; celý syntetický postup je ve skutečnosti obskurní.

---

<sup>1068</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, 2. část, oddíl II, kapitola I, § 9, s. 171.

Syntetický postup začíná podle Condillaca vždy špatně, zatímco analýza postupuje vždy správně. Je tomu tak proto, neboť syntéza vychází od neznámého, jež rozvádí, čímž se dostává do sporu s principy skutečné vědy. Ta naopak vždy směřuje od známého k neznámému, jak to činí i analýza.

### Transformativní analýza podle Condillaca

Jak ale opravit jazyk, není-li možné odrazit se od pevné půdy definic? Principem správnosti jazyka musí být podle Condillaca *zkušenost*. Nutnost sestoupit zpět k počátkům, na jejichž jistotě lze pravé poznání budovat, nicméně neimplikuje, že by tyto počátky musely být spojeny výhradně s jednoduchými idejemi. Poznání ve skutečnosti může docela dobře začínat komplexními idejemi, které – jsou-li nahlíženy v přímé zkušenosti – lze považovat za základní. K jednoduchým idejím je pak možné dospět analýzou.

Již jsem uvedl, že vzor analytického postupu nachází Condillac u matematiků. Ve své *Logice* (1780) si k předvedení jejich přesného postupu volí jednoduchý příklad:

V rukách mám několik žetonů. Když pravá ruka jeden z nich předá ruce levé, bude jejich počet v obou stejný. A když přenesu jeden žeton z levé ruky do pravé, budu jich mít v této ruce oproti ruce levé dvojnásobek. Ptám se vás, kolik žetonů držím v které ruce?<sup>1069</sup>

Pro vyřešení takového příkladu je podle Condillaca třeba naložit s jeho jednotlivými formulacemi takovým způsobem, aby se staly vztahy mezi jejich údaji co nejpatrnější (co nejsnáze *vnímatelné*). Jde tedy o to reformulovat zadání a najít – pomocí „překlady“ (*de traduction en traduction*) – co nejjednodušší výraz neznámých. Condillac přitom ve svém textu skutečně provádí takové postupné „překlady“, které izolují neznámé takovým způsobem, že je možné jim s jistotou přisoudit konkrétní hodnoty.

Condillacova analýza – podobně jako analýza Rousseauova – tedy *transformuje*, přičemž se řídí pravidlem *ekvivalence*, jehož uplatnění je ve výše uvedeném příkladu zvláště dobře patrné. U Condillaca pak jde konkrétně o postup, který umožňuje objevit hodnotu neznámé, jež sice byla obsažena již v počátku celého procesu, avšak nebyla vystavena přímému náhledu.

### Analýza rozumu (*entendement*)

Krátký exkurz do Condillacovy filosofie mysli nicméně ukáže, že je ve skutečnosti hledání hodnot neznámých pro Condillacovu analýzu méně zásadní než její pohyb v transformativních (a tedy konzervativních) krocích. Condillac věří, že se mu povedlo přenést do oblasti psychologie matematický vzor:

Takto jsme tedy nakládali v první části tohoto díla s metafyzikou. Objasnili jsme například vznik schopností mysli jen tím, že jsme je ukázali jako identické se schopností cítit. Naše úvahy provedené

---

<sup>1069</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Logique, ou les premiers développemens de l'art de penser*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981, 2. část, kap. VII, s. 407 (podtrženo v orig.).

pomocí slov jsou přitom stejně přísně dokázané, jak by tomu bylo i v případě úvah vedených prostřednictvím písmen<sup>1070</sup>.

*Z jakého počátku vzchází schopnosti rozumu, jak se vytváří?* Takto položená otázka ve skutečnosti oznamuje jako *problém* to, co náleží analytické metodě v jejím postupu, totiž rekonstrukci geneze. Vyjadřuje tak Condillacovu zásadu, že je třeba jakýkoli problém poznání (zde problém poznání lidské mysli) chápat jako problém skladby. Vysvětlit lidskou mysl, rozum, znamená pro Condillaca lidskou mysl „rozložit“ a posléze znovu „vystavět“, a to od roviny počitků, které odpovídají přímému zakoušení skutečnosti.

Při bližším pohledu se ale ukazuje, že Condillac ne tak zcela následuje matematický model. Základní stavební kámen lidské psychologie (počitek) totiž hledá s pramalou námahou, naopak, i jen „velmi rychlé pozorování“, jak praví, stačí k jeho zahlédnutí (což se zásadně liší od situace hodnot neznámých  $x$  a  $y$  ve výše uvedeném matematickém příkladu). Na pole smyslového vnímání se náš autor ve skutečnosti staví od samého začátku své reflexe, která jej právě od počitků vede k dalším a dalším kompetencím lidské mysli. Ve svém textu postupuje tedy spíše syntetickou (kompozitivní) cestou, a to velmi podobně tomu, jak to v jiném kontextu činí v předchozích kapitolách studování filosofové společenské smlouvy. Oproti deklarovanému matematickému modelu takto ovšem dochází k jedné významné změně: již to není nějaká neznámá, kterou by měla hra transformací za úkol identifikovat a izolovat; cílem se nově stává identifikace *chyby* (při rekonstrukci genealogie rozumu nesmí být porušeno pravidlo ekvivalence, v opačném případě by totiž došlo k diskreditaci východiska celého „počtu“).

## Falešné cesty vědy

V této kapitole se navracím k Rousseauovi, a to prostřednictvím *Rozpravy o vědách a umění* (1750, dále jen „první *Rozprava*“ či jen „*Rozprava*“), tedy textu, kterému jsem v předešlých úvahách nevěnoval větší pozornost. Smyslem této kapitoly je poukázat na význam, který v Rousseauově filosofii náleží konceptu *chyby*. Nepoučil nás Condillac o tom, že právě koncept chyby může prozrazovat užití analytické metody?

*Rozpravu o vědách a umění* píše Rousseau jako odpověď na otázku dijonské Akademie, *zda rozvoj věd a umění přispěl k očištění mravů*. Tvrdou kritikou, které vědu a umění podrobuje, se přitom dostává do zvláště neortodoxní pozice. Rousseau, který se podílel na redakci *Encyklopedie*, svým pesimismem napadá Osvícenství ze samotného jeho nitra. A nezdá se na tom nic měnit ani o mnoho smířlivější tón druhé části textu, ve které Rousseau studium věd a umění již zcela nezavrhuje, ačkoli je doporučí stále pouze „těm, kdo se budou cítit dostatečně silní, aby samostatně postupovali ve stopách [učitelů lidského pokolení] a aby je překonali.“<sup>1071</sup> Jak si vysvětlit názorový posun mezi první a druhou částí textu? L. Strauss, P. Robinson a docela nedávno např. A. Deneys-Tunney se snaží Rousseauovy zdánlivě rozporné dvě části první *Rozpravy* (a tedy kritiku věd a umění na jedné straně a jistou jejich obranu na straně druhé) usmířit rozdělením publika, jemuž jsou údajně adresovány. Leo Strauss tak třeba tvrdí,

<sup>1070</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Logique*, část II, kap. VII, s. 133 (zde využívám původního vydání z roku 1780, které lze nalézt v elektronické knihovně Gallica).

<sup>1071</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Rozprava o vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k očištění mravů*, in J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, přeložil J. Veselý, Praha, Nakladatelství Svoboda, 1989, s. 73.



že „když Rousseau vědu odmítá jako zbytečnou a škodlivou, činí tak jako člověk z lidu, který se také na prostý lid obrací.“ A pokračuje:

Když mluví v tomto registru, není absolutní odmítnutí vědy nijak přehnané. Rousseau ale vůbec není prostým člověkem, je filosofem, který se za prostého člověka vydává. Jako filosof, který se obrací k filosofům, se přirozeně za vědu staví<sup>1072</sup>.

Tento typ vysvětlení však považuji za neudržitelný, protože Rousseau – jak si toho ostatně povšiml již d'Alembert – se ve skutečnosti vyjadřuje k „vědám a umění samotným“.

Je myslím důležité docenit rozdělení první *Rozpravy* na dvě části, tj. uvědomit si, že s přechodem od první části k části druhé Rousseau mění typ své argumentace. V tom se ostatně tento text podobá pozdější druhé *Rozpravě* (tedy *Rozpravě o původu a základech nerovnosti*) – důležité je pochopit, čím jsou „rozlomení“ obou textů způsobena.

V druhé *Rozpravě* je přechod od první k druhé části přechodem od studia člověka *o sobě* (v jeho rekonstruované a rozumem rozváděné *přirozenosti*) k hypotetickým dějinám, ve kterých filosofie nahrazuje nedostupnou historiografii. Princip rozlomení *Rozpravy o vědách a umění* je podobný, řazení *podstatného* a *akcidentálního* (historického) je však v tomto textu obrácené: její první část se zaměřuje na historickou zkušenost, zatímco v části druhé Rousseau přechází ke kritice věd a umění *o sobě*<sup>1073</sup>.

Druhá část *Rozpravy o vědách a umění* se tedy nevyznačuje pouze smířlivějším tónem, ke kterému Rousseaua vede zamyšlení nad působením věd na jednotlivce. Rousseau v ní především mění typ argumentace, odklání se v ní od historické indukce, jejímž prostřednictvím důkaz o škodlivém působení věd a umění dosud vedl, ve prospěch filosofické reflexe. Pokud jím totiž bylo ukázáno, že rozvoj věd a umění koreluje s úpadkem společnosti, vyslovil-li dokonce hypotézu, že rozvoj věd a umění za tímto úpadkem přímo stojí, považuje za svoji povinnost ještě ukázat, jak pevné toto nešťastné spojení je. Rousseauovi přitom nejde o to dokazovat, že se stal rozvoj věd a umění v minulosti *skutečnou* příčinou úpadku mravů (a že tedy korelace svědčí o kauzalitě). Problém historické kauzality v druhé části *Rozpravy* opouští ve prospěch reflexe o povaze věd a umění *jako takových*.

Vedou vědy a umění *samy ze sebe* k úpadku mravů? Jakou povahu vědy a umění vlastně mají? Co lidskému duchu nabízejí? *Samá nebezpečí!*, odpovídá Rousseau:

Kolika omyly [*erreurs*], jejichž nebezpečnost tisíckrát převyšuje užitek z nalezené pravdy, je nutno projít, abychom k ní dospěli! Nevýhoda je zřejmá, neboť nepravdu [*le faux*] lze kombinovat nekonečným množstvím způsobů, zatímco pravda je pouze jedna. A kdo ji ostatně hledá opravdu upřímně? A podle jakých znaků ji i při sebelepší vůli bezpečně rozpoznáváme? Podle jakého *kritéria* [*Criterion*] ji správně posoudíme v takovém množství rozličných pocitů? A co je vůbec nejtěžší, pokud ji nakonec se štěstím objevíme, kdo z nás ji bude umět správně užívat?<sup>1074</sup>

<sup>1072</sup> Leo Strauss, « L'intention de Rousseau. » In : *Pensée de Rousseau* (coll.), Editions du Seuil, Paris 1984, p. 74.

<sup>1073</sup> „Věda má být neslučitelná s ctností? K jakým důsledkům by nás dovedly podobné předsudky? Chceme-li však tyto zdánlivě nesrovnalosti smířit, postačí, když pečlivě prozkoumáme marnivost a nicotnost vznešených titulů, jež nás oslňují a které zbůhdarma udělujeme lidskému poznání. *Uvažujme tedy vědy a umění samy o sobě*. Pohledme na to, co z jejich pokroku vyplývá, a neváhejme uznat všechny body, v nichž se naše úvahy shodnou s historickými indukci.“ (*Rozprava o vědách a uměních*, s. 59, podtrženo JM)

<sup>1074</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Rozprava o vědách a uměních*, s. 60–61 (překlad upravuji, podtrženo v orig.). V našem kontextu není bez zajímavosti, že slovo „kritérium“ je Rousseauovým novotvarem. Viz editorskou poznámku v Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. III., Éditions Gallimard, Paris 1967, s. 1248, pozn. 2.

Tato pasáž je podle mého názoru pro Rousseauovu první *Rozpravu* klíčová. Zajímá-li nás Rousseauův názor na vědu, zdá se být nezbytné nechat se při četbě *Rozpravy o vědách a umění* vést právě *problémem omylu*.

### Problém chyby ve století osvícenství

Klam, chyba, mýlení, předsudek – takové jsou základní kategorie epistemologie osvícenství: „Ideové hnutí, které nazýváme osvícenstvím, chápalo svůj úkol jako osvobození člověka od omylů a předsudků – jež jsou formami neuspořádanosti – a jako dosažení pravdy a lidského blaha, které jsou formami řádu.“<sup>1075</sup> Tato slova Lestera G. Crockera nijak nevybočují z toho, na co jsme při charakterizaci osvícenství zvyklí. Ve své studii „The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment” (1956)<sup>1076</sup> však Crocker mimojiné připomíná, že ani v tomto období nepatřilo omylům a předsudkům negativní znaménko tak jednoznačně, jak bychom si snad mohli myslet.

Crocker podle toho, jak jednotliví autoři přistupovali k problému pravdy a klamu, vybízí k rozlišování mezi *radikály* (např. Hume, Diderot, Helvétius, Condorcet), *konzervativce* (např. Fontenelle) a *umírněné* (např. d’Alembert). Všimá si přitom toho, že představitelé všech těchto „skupin“ svoji pozici formulují s ohledem na kritérium *užitečnosti* (je užitečná lež přípustná? atp.). Několik významných myslitelů nicméně podle Crocker takto hrubě načrtnutým kategoriím uniká, což údajně platí také pro Rousseaua. Přesvědčit se o tom lze zejména při četbě *čtvrté procházky* „samotářského chodce“<sup>1077</sup>, během které se Rousseau pokouší odpovědět na otázku, *jakým způsobem jsme ostatním dlužni pravdu*.

Já sám se v tomto kontextu raději vracím k první *Rozpravě* a k pasáži, kterou jsem v závěru minulé kapitoly označil za klíčovou. Z Rousseauových slov totiž vyplývá, že vědu chápe spíše jako prostor omylu než pravdy, která je vzácná. Tato (početní) převaha omylu nad pravdou by ovšem nebyla tak závažná, kdybychom dokázali nepravdivé od pravdivého *odlišit*. Tak jako dříve u Condillaca, a s podobnou silou, tak u Rousseaua nacházíme problém chyby ve smyslu jejího obtížného (a rozhodně nesamozřejmého) *rozpoznání*.

### Politická společnost jako prostor nesvobody

Motiv *nejistoty, iluze, chyby* jasně vyplynul již z dříve provedených rozborů druhé *Rozpravy* a *Společenské smlouvy*. Cílem této kapitoly není tuto skutečnost pouze připomenout, nyní je třeba význam tohoto motivu hlouběji pochopit. Poprvé přitom v této práci dostává přednost doktrína před metodou, soustředím se v ní totiž na některé základní politicko-filosofické teze *Společenské smlouvy*.

V 3. kapitole *Společenské smlouvy* Rousseau uvádí, že *obecná vůle nemůže nikdy bloudit* (francouzský výraz „error“ je etymologicky spojený s konceptem chyby, „erreur“). Tomuto prohlášení se obvykle dostává značné pozornosti, neboť se zdá vyjadřovat

<sup>1075</sup> Lester G. Crocker cit. in David Bates, „The Epistemology of Error in Late Enlightenment France”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 29, No. 3, 1996, s. 307.

<sup>1076</sup> Lester G. Crocker, „The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 4, 1953, s. 575–603.

<sup>1077</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Dumy samotářského chodce*, přeložil Karel Šafář, Praha, SNKLU, 1962.

absolutistický aspekt Rousseauovy politické doktríny. Domnívám se, že zasazení této teze do obecnější problematiky chyby umožňuje dospět k uspokojivějšímu – a naše city méně zraňujícímu – výkladu. Rousseauovo tvrzení o chybující obecné vůli (a tedy také suverenity, která je jejím výkonem) je podle mého názoru třeba číst skutečně jako tezi o *nemožnosti*, a nikoli jako tezi o autoritě obecné vůle: jestliže obecná vůle nemůže „chybovat“, pak je tomu tak proto, že nemůže sejít z cesty (přirozenosti), aniž by přestala být sama sebou, tedy „obecnou vůlí“. Zcela jinou otázkou je jednání shromážděného lidu, v jehož případě k odklonu od předpisů obecné vůle dojít může.

Výše uvedené upřesnění dovoluje propojit problematiku politické společnosti s problematikou vědy. O Rousseauovi je známo, že odmítal princip politické reprezentace. Suverenita podle něj nemůže být reprezentována ze stejného důvodu, ze kterého se o ní tvrdí, že je nepostupitelná (neodcizitelná). Vůli nelze reprezentovat, protože její zastupování by nezbytně znamenalo ztrátu její „obecnosti“, a tedy upadání do partikularismu (např. zastupitelského orgánu). Tuto diskusi o politické reprezentaci je podle mého názoru vhodné číst jako rozvíjení problematiky *identifikace* obecné vůle, a situovat ji tedy do oblasti politické metodologie (či také politické epistemologie). Odtud analogie s vědou: tak jako je úkolem vědecké metody zajistit přístup k pravdě, je úkolem politické metody zajistit přístup k obecné vůli, neboli ke svobodě v podmínkách politické společnosti. Oba tyto úkoly vyplývají z širšího problému *rozpoznání*. Pokud tak bylo první *Rozpravou* vědecké pole vyličeeno jako prostor, který je otevřen omylu, pak se nyní analogicky politické pole ukazuje být prostorem otevřeným nesvobodě, jež vyplývá z každého politického partikularismu.

### **Povaha chyby jako nástroj rozlišení**

V této kapitole je *téma* chyby opuštěno ve prospěch pojetí chyby jako *analytického nástroje*. U Condillaca jsme se setkali s analytickou metodou, která zůstávala navzdory své „transdisciplinaritě“ prakticky neměnná: Condillacova analýza chybu hledá a odhaluje tehdy, když je v pohybu, který vykonává (analýza, syntéza), vynucena učinit krok, jenž je v rozporu s jejím vlastním pravidlem. Tím bylo u Condillaca pravidlo ekvivalence, chyba tedy představovala její narušení. Pochopení této epistemické strategie mne přivádí k tomu, abych se pokusil o rozlišení mezi různými typy analýzy prostřednictvím identifikace těch *typů* chyby, s níž jsou v této práci studované postupy (Hobbes, Rousseau) spojeny.

Chybu ve smyslu *porušení pravidla ekvivalence* nacházíme v Rousseauově druhé *Rozpravě*, v jeho *Společenské smlouvě* a implicitně také v *Eseji o původu jazyků*. Může samozřejmě překvapovat, že Rousseaua de facto představuji jako filosofa *identity* – nebylo v minulosti naopak zdůrazňováno, že Rousseau na rozdíl od Hobbesa vykresluje přirozeného člověka jako radikálně odlišného od člověka společenského, a tedy jako člověka nám cizího? A přece platí, že jsme v určitém smyslu i my, občané politických společností, v Rousseauově fiktivním přirozeném stavu přítomni. Ačkoli je totiž pro nás jeho přirozený člověk *cizincem*, přece platí, že tento obývá svět *rovnosti* a *svobody*, který si přejeme také sami pro sebe. Rousseau ve svých historizujících pojednáních (která odpovídají transformativním syntézám) odpovídá právě na tuto naši touhu – zklamává ji v druhém *Pojednání*, aby jí dal novou naději ve *Společenské smlouvě*.

Docela jinak je tomu u Hobbesa, jeho analýza totiž není ohrožována stejnou chybou, jakou byla ohrožována analýza Rousseauova. Žádná hra ekvivalencí nezajišťuje v Hobbesovi spojení mezi přirozeným člověkem a člověkem politickým. Hobbes se svým čtenářem navazuje docela jiný dialog: vtahuje nás do svých důkazů, které provádí s námi a vlastně našim prostřednictvím (připomeňme si, že to z nás čerpá *nezadržitelnost* jejich postupu). Rousseau Hobbesovi neprávem vyčítal neschopnost vyličit přirozeného člověka v podobě neposkvrněné společnosti. My všichni jsme Hobbesovým přirozeným člověkem, to z našeho světa „odečtí“ stát (nadindividuální autoritu), a my všichni, Hobbesovi čtenáři, máme nakonec dospět k závěru jeho nezbytné „obnovy“. Je-li Rousseau filosofem *identity*, je Hobbes filosofem *nutnosti*, po jejímž vlákně postupuje jeho syntéza a jehož přetržení odpovídá „chybě“ docela nepodobné té, kterou rozpoznává (Rousseauova) transformativní analýza.

Přesvědčí nás o dvě století později Herbert Spencer, Hobbesův krajan a pokračovatel, o tom, že chyba chápaná jako *přerušení nezadržitelné následnosti* ve skutečnosti nepředstavuje jediný způsob, kterým se může Hobbesova analýza zpronevěřit svému pravidlu? Ve třetí knize mé práce vstoupím na pole klasické sociologie, která neváhala být ke kontraktualistické tradici otevřeně nepřátelská. Recepce této filosofické tradice ze strany sociologie 19. století se budu zabývat v první části této nové cesty, která mne však povede především k rozboru otázky, jak se klasická sociologie (v dílech Herberta Spencera a Émila Durkheima) vypořádala s kontraktualismem pojatým zejména jako *metodologické* paradigma.

## KNIHA TŘETÍ – ROZPRAVA METODY –

---

### Část sedmá

#### Sociologové proti Hobbesovi a Rousseauovi

#### Durkheim – Hobbes – Rousseau

Marcel Fournier, autor unikátní monografie věnované životu a dílu Émila Durkheima<sup>1078</sup>, připomíná, jak velkou inspiraci pro tohoto francouzského sociologického klasika představoval Rousseau. O jeho vztahu k ženevskému filosofovi se ale nakonec od Fourniera dovídáme jen málo. Ten sice vyjmenovává celou řadu podobností, které lze nalézt mezi Rousseauovými a Durkheimovými idejemi, úroveň vnějších („zřejmých“) podobností však bohužel prakticky neopouští. V této kapitole postupují docela jinak; vztah, který pojí Durkheima k filosofické tradici kontraktualismu chci posuzovat ve světle příbuzností, které se ne vždy otevřeně nabízejí prvnímu pohledu, a to na úrovni argumentační architektury či metodologických postupů. K takovému „metodologickému“ zaměření mé analýzy mne přitom trochu nečekaně navádí Talcott Parsons, který ve své *Struktuře sociálního jednání* (1937)<sup>1079</sup> propojuje Durkheimovu sociologii s filosofií Thomase Hobbesa skrze údajně společný „problém řádu“.

#### „První sociologický mýtus“<sup>1080</sup>

Proč se k Parsonsovi vracet? Vybízí nás k tomu Anthony Giddens, jeden z nejčtenějších současných sociologů, který navázání Durkheima na „Hobbesův problém řádu“ považoval ještě docela nedávno za první ze čtyř největších omylů dějin sociálního myšlení.<sup>1081</sup> „Hobbesův problém řádu“, píše Giddens, je v Parsonsově podání velmi jednoduchý:

V přirozeném stavu spějí podle Hobbesa touhy jednotlivců k vzájemné neslučitelnosti. Proto jsou lidé vtaženi do války všech proti všem, nebo spíše byli by vtaženi, kdyby výměnou za ochranu proti potenciálním útokům ze strany druhých nepostoupili svoji přirozenou svobodu suverénovi [sovereign power]<sup>1082</sup>.

---

<sup>1078</sup> Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858–1917)*, Paris, Fayard, 2007.

<sup>1079</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, The Free Press, 1949.

<sup>1080</sup> V následujících kapitolách částečně přebírám argumentaci a formulace z mé studie „Émile Durkheim a tzv. Hobbesův problém řádu: co se skrývá na dně „prvního“ ze sociologických mýtů?“, *Teorie vědy*, vol. 30, n°3–4, 2008, p. 161–184.

<sup>1081</sup> Srov. Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson & Co, 1977, s. 208–234, a znovu také Anthony Giddens, *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*, Cambridge (USA), Polity Press / Blackwell Publishers, 1996, s.127–153.

<sup>1082</sup> *Ibid.*, s. 129.

Tato pasáž zjevně neobsahuje jen samotnou formulaci problému řádu, nýbrž také jeho řešení, jak si jej měl Hobbes představovat. Problém řádu spočívá zkrátka v neudržitelnosti „přirozeného stavu“, ve kterém každý jednotlivec požívá neomezené svobody; jeho řešením pak má být opuštění takového přirozeného stavu, a to dobrovolným podřízením se přísnému, nicméně ale také ochrannému suverénu.

Giddens striktně odmítá, že by se Durkheim o „abstraktní“ problém řádu ve výše uvedeném smyslu vůbec kdy staral. Sociolog na rozdíl od filosofa nespekuluje, jeho materiálem je před ním rozprostřená skutečnost (v Durkheimově konkrétním případě pak společnost porevoluční).

### „Problém řádu“ jako test

Parsons je tedy podle Giddense osobně zodpovědný za šíření nešťastné představy, podle které „může být myšlení některých autorů, jejichž práce byla pro moderní sociologii mimořádně důležitá, a zejména pak práce Durkheimova, chápána jako pokus o vyřešení abstraktního ‚problému řádu‘, který je hluboce zakořeněn v západní filosofii.“<sup>1083</sup> Tato Giddensova slova jsou ale zvláštní, protože Parsons explicitně uvádí, že problém řádu je u Hobbese problémem „empirickým“. Hobbeseva filosoficko-politická konstrukce je podle Parsonse jakousi zátěžovou zkouškou utilitaristického paradigmatu: vychází od racionálního jednotlivce a ptá se, zda je možné od takto stanoveného počátečního bodu dospět až ke společnosti, které by v porovnání s tou skutečnou nic podstatného nechybělo. Durkheim pak podle Parsonse přijal podobnou logiku, když se ve své sociologii postavil proti systému Herberta Spencera. Spencer pro něj totiž údajně sehrál právě úlohu „testu“ utilitaristické pozice: neuspokojivost Spencerovy sociologie činí pro Durkheima zjevnou také neuspokojivost utilitaristické pozice jako takové.

### Spencer a Hobbes

Opravdu lze tak snadno Spencera dosadit za Hobbese? Je Spencer Hobbesovým objektivním pokračovatelem? Jak v *Pravidlech sociologické metody*,<sup>1084</sup> tak také v *Dělbě společenské práce*<sup>1085</sup> představuje naopak Durkheim teorii společenské smlouvy a Spencerův ekonomismus jako dva proti sobě stojící *pohledy na společnost* (s oběma je pravda nutné se rozejít). V každém z nich je údajně část pravdy: Spencer správně hledá princip sociální soudržnosti moderních společností v *dělbě práce* a filosofové společenské smlouvy správně kladou důraz na sociální význam prvku *donucení (contrainte)*. Hledat přiměřený názor na společnost v jednoduché syntéze těchto dvou pohledů však podle Durkheima není možné, protože se realizují sobě na úkor:

Hypotéza sociální smlouvy je (...) s principem dělby práce nesmiřitelná. Čím větší význam dělbě práce přiznáme, tím úplněji je třeba upustit od Rousseauova postulátu<sup>1086</sup>.

<sup>1083</sup> Anthony Giddens, *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*, s. 127.

<sup>1084</sup> Srov. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007, kap. V, oddíl IV.

<sup>1085</sup> Srov. Émile Durkheim, *Společenská dělba práce*, přeložila Pavla Doležalová, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, Kniha I, kapitola VII, oddíl I.

<sup>1086</sup> Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 178.

Konflikt mezi kontraktualistickou tradicí a Spencerovou sociologií je nejzjevnější v otázce vzniku společnosti – na jedné straně společenská *smlouva*, na straně druhé přirozený *růst*: Spencer nevěří, píše Durkheim v *Pravidlech sociologické metody*, „že by se vyšší společnosti mohly utvářet podle jakéhokoliv slavnostně sjednaného programu.“<sup>1087</sup>

Je ostatně nezpochybnitelné, že Spencer sám projevuje filosofiím společenské smlouvy jen velmi málo náklonnosti. V *Jednotlivci proti státu* (1884)<sup>1088</sup> velmi vehementně odsuzuje Hobbesa, v němž spatřuje ideologa absolutní moci. V podobném duchu se přitom stavěl již na začátku své intelektuální kariéry k Rousseauovi (v *Social Statics*, 1850)<sup>1089</sup>. Spencer ani v nejmenším nevěří údajné nezbytnosti vnější autority k disciplinování jednotlivců svedených do jedné společnosti:

Byli lidé v Hobbesově době skutečně tak zkažení, aby mohla být ospravedlněna jeho hypotéza, podle které by docela nikdo neučinil zadost smlouvě, k níž se připojil, pokud by nad ním nestála donucující moc a strach z potrestání? (...) Mohl bych mezi mými přáteli jmenovat půl tuctu, kteří...<sup>1090</sup>

O co méně empatické je Spencerovo vypořádávání se s filosofiemi společenské smlouvy, o to je energičtější. Spencer se tak svěruje, že jakkoli dokáže pochopit, proč takové teorie mohly svést nepřemýšlivé čtenáře, jejich přijetí u lidí vzdělaných je pro něj záhadou.

### Spencerův nepřiznatelný kontraktualismus

Lze vůbec pochybovat o Spencerově nepřátelství k Hobbesově či Rousseauově politické filosofii, která se podle něj pohříchu snadno upisuje etatismu? John W. Gough, k jehož práci jsem se již jednou výše odvolával<sup>1091</sup>, sice nezpochybňuje Spencerovu upřímnost, přesto ale píše o jeho „fundamentálním kontraktualismu“. Poukazuje především k tomu, že pro Spencera – stejně jako pro hobbesovskou tradici – představuje stát jen užitečnou instituci, kterou lidé vytvářejí ke svému prospěchu (resp. ke své obraně). V této jejich motivaci se přitom skrývá jistý anarchismus, který Spencer velmi otevřeně hlásá např. v textu „O právu na vyvázání se ze státu“<sup>1092</sup> a který se ve své umírněné formě vtiskává také do Spencerových představ o vhodném omezování státní moci.

Goughovo rozpoznání tradice kontraktualismu ve Spencerově doktríně užitečně vyvažuje Spencerovy explicitní útoky proti filosofii společenské smlouvy, jejichž intenzita jako by neměla nikoho nechávat na pochybách. Pochyby jsou však na místě, jak je nyní patrné, a to nejen na úrovni doktríny, kterou Gough bohužel prakticky neopouští (což jsem mu v obecnější rovině vyčítal již v třetí kapitole této práce).

Z tohoto hlediska je pozoruhodnější, a přitom stejně málo bázlivý, výše otevřený spor mezi Giddensem a Parsonsem. Velkou Parsonsovou zásluhou je totiž právě to, že dokázal přenést otázku vztahů mezi Durkheimem, Spencerem a Hobbesem na rovinu metodologie.

---

<sup>1087</sup> *Ibid.*, s. 179.

<sup>1088</sup> Herbert Spencer, *L'Individu contre l'Etat*. Texte établi, annoté et présenté par Pierre Musso, Houilles, Éditions Manucius, 2008.

<sup>1089</sup> Herbert Spencer, *Social Statics, or The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*, London, John Chapman, 1851.

<sup>1090</sup> Herbert Spencer, *L'Individu contre l'Etat*, s. 109.

<sup>1091</sup> John Wiedhofft Gough, *The Contract Theory. A Critical Study of its Development*.

<sup>1092</sup> Herbert Spencer, *Social Statics*, Part III, ch. XIX: „The Right to Ignore the State“, s. 206–216.

Giddens tuto výzvu od Parsonse nepřijal – snad i proto, že měl na očích pouze Durkheimovu a Hobbesovu *doktrínu*, tolik spěchal dokázat nepřijatelnost jejich přiblížení.

### **Durkheimův hobbesovský seminář na École normale supérieure<sup>1093</sup>**

Teprve nedávno publikovaný přepis kurzu, který Durkheim v akademickém roce 1894-1895 věnoval na pařížské École normale supérieure Hobbesovi, pro mne představuje vzácný dokument<sup>1094</sup>. Na první pohled nejde o nijak výrazný text, a to ani z hlediska formy (která je velmi školská), ani z hlediska obsahu (Durkheimův výklad Hobbesa se nijak zásadně nevymyká zvyklostem). Přesto se domnívám, že význam Durkheimova rozboru Hobbesa nemusí být smřštěn na jeho pokárání za nedůslednost, se kterou nakládá se specifickostí kolektivní reality (jež ve skutečnosti nelze odvodit z úrovně jednotlivců). Pozoruhodné je podle mého názoru na tomto textu především to, že má Durkheimova kritika Hobbesa interní povahu. Durkheim jako by se smířil s Hobbesovou filosofickou metodou, jejíž pravidla je třeba nejprve řádně pochopit:

Nesmíme zapomínat, že Hobbesovým cílem nebylo vysvětlovat minulost, ale nalézt řadu konceptů, pro niž by koncept společnosti představoval logické vyvrcholení. V tomto smyslu je třeba, aby na sebe jednotlivé ideje a jednotlivá řešení navazovaly bez jakéhokoli přerušení...<sup>1095</sup>

Durkheim Hobbesovi nakonec vyčítá, že se zpronevěřil svým vlastním pravidlům (neboť od jednotlivce ke společnosti hodné toho jména podle Durkheima *bez přerušení* přejít nelze).

Nestačí tedy prohlásit, že Durkheim ve své diskusi s Hobbesem znovu ohlašuje nevhodnost individualistického východiska pro sociologii. Nepřiměřenost konceptu „jednotlivce“ vyplývá z nezbytného přerušení jeho pravidelně vedeného rozvoje. Až se bude Durkheim o bezmála dvacet let později pokoušet o nalezení „elementárních forem“ náboženství (zde by mělo být připomenuto, že náboženství bude pro Durkheima jakýmsi koncentrovaným výrazem sociálního života jako takového), nepůjde svým způsobem o návrh, jak Hobbesa (v rámci jeho vlastních pravidel) opravit?

### **Durkheim čtenář Rousseaua**

Je to však jiný text, který obvykle poutá pozornost, když přijde na otázku Durkheimova vztahu ke kontraktualistické tradici. Je jím studie „*Le Contrat social de Rousseau*“ (1918)<sup>1096</sup>, která vychází z Durkheimových přednášek v Bordeaux (1887–1902). Durkheim v ní znovu explicitně varuje před omylem spočívajícím v podsouvání Rousseauovu textu nároku na historickou adekvátnost:

---

<sup>1093</sup> V této kapitole přebírám argumentaci a formulace z mé recenze „About Émile Durkheim, Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss“, *European Journal of Sociology*, vol. 53, n°3, 2012, p. 452–454.

<sup>1094</sup> Émile Durkheim, *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*, édition établie et présentée par Jean-François Bert, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011.

<sup>1095</sup> *Ibid.*, s. 36.

<sup>1096</sup> Émile Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, introduction et notes par Pierre Hayat, Paris, Editions Kimé, 2008.



Přirozený stav není, jak se někdy říkávalo, stavem, v němž by se člověk nacházel před zřízením společnosti. Takový výraz by pak totiž mohl vyvolávat zdání, že jde o historické období, kterým by skutečně započínal lidský vývoj. To však Rousseauově ideji neodpovídá<sup>1097</sup>.

Durkheim si velmi dobře uvědomuje logiku Rousseauovy filosofie, rozpoznává i epistemologický základ jejího bytostně kritického zaměření. Na Rousseauovi navíc oceňuje cit pro specifičnost sociálního řádu: „velmi jasně mu rozuměl jako řádu faktů zcela zvláštního druhu ve srovnání s fakty pouze individuálními“<sup>1098</sup>. Ani tento náhled však Rousseaua podle Durkheima nechránil před fatálním selháním nevyhnutelným vždy, když má být společnost vyvozována z roviny individuí.

Rousseau sice splňuje úkol, který si předsevzal (rekonstrukce společenského řádu), platí za to však vysokou cenu, totiž ochuzením pojmu „společnosti“. A právě zde se začíná projevat originalita Durkheimovy interpretace: podle něj je totiž neuspokojivá Rousseauova *sociální filosofie*, která počítá vlastně jen s jedním typem společnosti, jenž veskrze odpovídá Durkheimem identifikované společnosti založené na tzv. mechanické solidaritě. Taková ovšem není společnost, ve které žijeme. Rousseau jakoby se tak ve své rekonstrukci zastavil příliš brzy, aniž by ovšem mohl učinit jinak. Durkheim, který v Rousseauově provedení syntézy nerozpoznává pravidlo *ekvivalence* (nýbrž pravidlo imanence), vidí v jeho projevu slabinu: „Ve společenském stavu, jak jej chápe Rousseau, se stejná situace [jako situace přirozeného stavu] ukazuje v nové formě.“<sup>1099</sup> Vinou nevhodně zvoleného východiska (nikoli však celé metody) se tedy podle Durkheima Rousseauova sociální filosofie stává příliš chudou.

## Zvrstvené přijetí

Snad je to Auguste Comte, kdo stojí za naší obvyklou představou, že se sociologie konstituovala v 19. století radikálním přetnutím vazeb – zejména na úrovni metodologie – se sociálně-politickým myšlením minulosti. Budiž připomenuto, že podle zakladatele filosofického pozitivismu sociologie do svého vědeckého stadia nedospívá jako poslední z věd pouze z toho důvodu, že je nejsložitější, ale také proto, že ji „zdržovala“ samotná skutečnost. Teprve Francouzské revoluce, domníval se Comte, umožnila přenést ideu pokroku z jejího vědeckého kontextu do kontextu společenského – pouze dynamická společnost může být přitom uchopena vědecky.

Comte se vyjadřoval k filosofiím společenské smlouvy s velkou přísností. Zatímco v Hobbesovi nacházel alespoň „první a tak málo rozpoznávané zárodky skutečné sociální vědy“<sup>1100</sup>, Rousseaua neváhal označit za „pouhého sofistu“, který vzniku sociální vědy více překážel, než napomáhal. V jednom důležitém ohledu je ale Comte v kontextu této práce pozoruhodný: tak jako jsem se o to sám v této části pokoušel, o své „předchůdce“ se Comte zajímal zejména z hlediska metodologického. Tento úhel pohledu přijmu za vlastní také v

---

<sup>1097</sup> *Ibid.*, s. 37.

<sup>1098</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1099</sup> *Ibid.*, p. 99. A také: „Takto se musí vlastnosti charakteristické pro přirozený stav transformovat a zároveň zachovat. Neexistuje tedy žádné jiné řešení než to, že se najde způsob, jak je novým existenčním podmínkám přizpůsobit, aniž by došlo k jejich podstatné proměně. Aniž by přestaly existovat, musí na sebe vzít novou podobu.“ (s. 62–63).

<sup>1100</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive. Tome sixième et dernier, contenant le complément de la philosophie sociale*, Paris, Bachelier Imprimeur-Libraire, 1842, p. 695.

následujících dvou částech mé práce, v nichž Durkheimovu a Spencerovu sociologii podrobím podrobnější analýze.

## Část osmá

### Analýza v klasických sociologiích I: Émile Durkheim

Émile Durkheim kritizuje teorie společenské smlouvy především z pozice sociologického holismu: kontraktualisté se jednoduše nemohou dobrat přiměřeného pojmu společnosti, protože ve svých úvahách vycházejí od jednotlivce; společnost přitom není pouhým součtem jednotlivců. Potud je Durkheimova pozice jasná. Vedle Durkheimova alternativního sociálněfilosofického programu bychom si však měli všimnout také toho, co ve filosofických společenské smlouvy zůstává jeho kritikou ušetřeno. Pozoruhodné je zejména to, že Durkheim veskrze respektuje metodologická rozhodnutí kontraktualistů, jejich postup kritizuje jakoby „zevnitř“. V této části se pokusím ukázat, že ve dvou významných Durkheimových dílech – v *Dělbě společenské práce*<sup>1101</sup> a v *Elementárních formách náboženského života*<sup>1102</sup> – lze vystopovat analytický přístup, kterému je v nich svěřena (ať už vědomě či nevědomě) nová epistemická role.

#### ***Elementární formy náboženského života a jejich reformy: o různosti historií sociologie***

Poslední Durkheimova velká práce – *Elementární formy náboženského života* – se v posledních dvou desetiletích těší značnému zájmu. Interpretacím tohoto textu, které nabídli J. C. Alexander, A. W. Rawls a o něco dříve R. A. Jones jsou věnovány následující tři podkapitoly, z nichž bude patrné, že na vině nejednotného výkladu *Elementárních forem* jsou spíše různé způsoby praktikování historie sociologie než nějaká výjimečná komplikovanost textu samotného. Sám se později od těchto interpretací vzdám, abych se pokusil Durkheimovu textu porozumět z hlediska jeho schopnosti vytvářet *efekt sociologického poznání*.

#### *Alexanderovo durkheimovské dědictví*

Pro Jeffreyho C. Alexandra je Durkheim *Elementárních forem náboženského života* především bezděčným *zakladatelem* oboru, pro které se vžilo označení „cultural studies“. Jak Alexander uvádí na začátku *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (1988), novou sociologickou praxi Durkheim inspiroval tím, že „do sociologického diskurzu přímočaře zavedl analýzu symbolických fenoménů“<sup>1103</sup>. V *Elementárních formách* Alexander nachází především myšlenku, že je možné společenský život pochopit skrze život náboženský a jeho symbolické

---

<sup>1101</sup> Op. cit.

<sup>1102</sup> Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha, OIKOYMENH, 2002.

<sup>1103</sup> Jeffrey C. Alexander, „Durkheimian sociology and cultural studies today“ in Jeffrey C. Alexander (dir.), *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, s. 1.

procesy. Sociologie náboženství se takto dostává do samého středu obecné sociologie, která získává možnost opírat se o takové koncepty, jakými jsou „posvátné“, „symbol“ či „kultura“. Předmětem této podkapitoly ovšem není provést podrobný rozbor kulturní sociologie v jejím vztahu k Durkheimovi. Podtrhnout si zde zaslouží především Alexanderův přístup k dnes již jedno století staré práci, kterou pouze *nevykládá* (se závazkem ortodoxie), nýbrž *vtahuje* do svého vlastního výzkumného programu.

### *Ilokutivní síla Elementárních forem náboženského života*

Pro Alexandra žije minulost sociologické disciplíny v její přítomnosti. Je snadno pochopitelné, že pro Roberta A. Jonese, který se zaštiťuje Mertonovou výzvou k oddělení historie sociologie od sociologické systematiky (viz Část první), bude třeba při návratu ke „klasice“, kterou *Elementární formy* nepochybně jsou, postupovat s menší horlivostí. Jones si přeje Durkheimovu textu *porozumět*, a to lépe, než jí rozuměli jiní. S odkazem na interpretativní metodu Q. Skinnera se rozhoduje sociologovu práci chápat jako typ jednání, jehož smysl je plně v moci jejího autora. Porozumět takové práci potom znamená rekonstruovat její „lingvistický kontext“ tak, aby bylo možné stanovit jak autorův záměr (*intention to do*), tak i ilokutivní sílu textu (*intention in doing*):

Metoda pak spočívá ve studiu Durkheimových současníků, ve vymezení sortimentu sdělení, které mohly být pasážemi *Elementárních forem* konvenčně realizovány, a v pevném zasazení těchto pasáží do širšího schématu diskurzu. Takto lze pak dospět k posouzení relativní pravděpodobnosti neslučitelných intencí [které autorovy interpret přičítá]<sup>1104</sup>.

Tento postup, navzdory své teoretické propracovanosti, však Jonese dovádí k jen velmi skromnému výsledku. Celou svoji pozornost tento autor nakonec zaměřuje na Durkheimův dialog s W. R. Smithem<sup>1105</sup>, a tak jen velmi slabě dostojí svým sympatiím k sociologicky pojaté historii sociologie.

### *Odhalení Durkheimovy epistemologie*

Snad největší pozornost vzbudila v poslední době interpretace Durkheimových *Elementárních forem náboženského života*, kterou ve své studii s názvem „Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument“<sup>1106</sup> nabídla Anne W. Rawls. V srdci výkladu, který tato americká socioložka nabízí, se nachází rozlišení mezi *epistemologií* a *sociologií poznání*, s níž byla Durkheimova práce obvykle spojována. Podle Rawlsové si však Durkheim nepoložil pouze otázku vzniku kolektivních reprezentací (sociologie poznání), ale také otázku sociálně podmíněné geneze základních kategorií rozumu (*epistemologie* v obvyklém anglosaském smyslu). Neochota mezi těmito dvěma disciplínami dostatečně rozlišovat přitom podle této autorky vedla k některým zásadním omylům v hodnocení Durkheimovy práce.

<sup>1104</sup> Robert A. Jones, „On Understanding a Sociological Classic“, *American Journal of Sociology*, vol. 83, n°2, 1977, s. 297.

<sup>1105</sup> William Robertson Smith, 1846–1894, skotský antropolog, který se proslavil zejména pracemi z oblasti komparativních studií náboženství.

<sup>1106</sup> Anne W. Rawls, „Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument“, *American Journal of Sociology*, vol. 102, n°2, 1996, s. 430–482.

## Logika *Elementárních forem náboženského života*: možnosti epistemologické interpretace

Interpretace *Elementárních forem náboženského života* vykazují značnou nejednotnost. Znamená to však, že by existovaly nějaké zásadní pochyby o tom, jak této práci rozumět? Durkheimova práce nás ve skutečnosti nestaví před žádný namáhavý čtenářský úkol. Své jasné formulované cíle nám autor sděluje již v úvodu:

V předkládané knize chceme sledovat nejprimitivnější a nejjednodušší náboženství, které je v současné době známé, analyzovat je a pokusit se o jeho vysvětlení. (...) Pokusíme se uspořádání takového systému vysvětlit s přesností a důkladností etnografa nebo historika. Náš úkol tím však neskončí. Sociologie si klade jiné otázky než historie či etnografie. Nezkoumá dávno minulé formy civilizace pouze proto, aby je poznala nebo rekonstruovala, ale jako každá pozitivní věda si klade za cíl především vysvětlit nějakou aktuální realitu, která tím, že je nám blízká, ovlivňuje naše myšlenky a činy. Touto realitou je člověk, a zejména pak člověk dnešní, protože jeho chceme poznat především. Nebudeme tedy studovat ono archaické náboženství, o němž bude řeč, jen pro radost z odhalování jeho zvláštností a výjimečnosti. Jestliže jsme si je zvolili za předmět studia, pak je to proto, že se podle nás právě ono lépe než jakékoli jiné hodí k osvětlení náboženské podstaty člověka, a tedy k odhalení základního a stálého aspektu lidství<sup>1107</sup>.

Tuto dlouhou citaci považuji za klíčovou, protože v ní Durkheim jasně oznamuje svůj záměr studovat *současného člověka* (jeho náboženskou povahu) *prostřednictvím* studia primitivního náboženství (australského totemismu). Durkheim tedy chápe svoji studii, která se cele opírá o etnografický materiál, jako studii *sociologickou*. Jak ale toto postavení získává?

V mém vlastním rozboru *Elementárních forem* se pokusím pochopit vztah, kterým Durkheim ve své práci propojuje „primitivního“ člověka s člověkem současným tak, aby první mohl *de facto* mluvit za druhého. Jak z mého rozboru dále vyplyne, důležitou roli při této substituci sehrává epistemický model analýzy.

### Analýza daného

Durkheimova kniha, která nás zde zajímá, je strukturována dvěma osami, přičemž si obě zaslouží být zvány „logickými“. První z těchto os si lze představit jako horizontálu, k níž jsou přiřazovány různé náboženské praktiky a přesvědčení, a to ve směru jejich onto-logické předchůdnosti.

Ani taková náboženství, která obvykle považujeme za jednoduchá, skutečně jednoduchá nejsou. Vždy již představují komplexní systém, v němž je třeba rozlišovat mezi tím, co je pro daný typ náboženství esenciální, a tím, co je veskrze akcidentální povahy. To však podle Durkheima neznamená snažit se o nalezení nějakého teoretického „původního elementu“, který by se ohlašoval v antropologických konstantách. Náboženské systémy musí být respektovány v jejich celistvosti. Jejich podstatu nelze zjišťovat jejich překryvem, ale pokusem o porozumění co nejprostších forem náboženství.

I v rámci těchto prostých náboženství, jak bylo výše řečeno, je nicméně třeba dále rozlišovat mezi tím, co je esenciální, a tím, co je druhotné. A právě zde Durkheim využívá uvedeného kritéria ontologické předchůdnosti. Vezměme si kupříkladu ideu duše: Ač ji

---

<sup>1107</sup> Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, s. 9.

nacházíme ve všech známých náboženstvích, a tedy i v těch nejjednodušších z nich, Durkheim upozorňuje na to, že ve skutečnosti nejde o žádný jejich základní element. Idea duše je podle našeho autora „odvozena od koncepcí, které mají esenciálnější povahu“<sup>1108</sup> (jde totiž o důsledek totemické víry). Z tohoto důvodu je Durkheimem idea duše označena za „sekundární formaci“.

### Rozvíjení fundamentálního

Pokud jsou empirická data na *onto-logické ose* předchůdnosti zanášena s ohledem na hodnoty fundamentálního a odvozeného, jsou pozice na *chrono-logické ose* vymezeny podle stupně rozvinutí fundamentálních principů.

Idea *rozvoje* či *rozvíjení* (*développement*) je pro Durkheimovu práci zásadní, a to i přesto, že jím není jako taková tematizována. Je to přitom právě představa rozvíjení, která Durkheimovi dovoluje jeho etnografickým materiálem dosáhnout do současnosti. My sami, Durkheimovi čtenáři, tento základní předpoklad jeho práce přijímáme od chvíle, kdy přistupujeme na jeho metodologický „úskok“, aniž bychom v něm spatřovali nějakou nepatřičnost, ne-li svatokrádež. Durkheim si je toho dobře vědom:

Je podivné, že na to, abychom dospěli k poznání současného lidstva, bychom se měli přenést na samý počátek dějin. Tento postup se jeví jako paradoxní zvláště ve vztahu k otázce, která nás zajímá. Převažuje názor, že jednotlivá náboženství nemají stejnou hodnotu ani vážnost, že neobsahují stejnou část pravdy. Zdá se tedy, že nelze srovnávat nejvyšší formy náboženského myšlení s nejnižšími, aniž bychom prvé nesnížili na úroveň druhých<sup>1109</sup>.

Jenomže tato různá účtyhodnost nižších a vyšších náboženství nestačí k tomu, aby je oddělila jako dva vzájemně si cizí druhy. Vyšší náboženství podle Durkheima odpovídají rozvinutým formám náboženství nižších, aby tak realizovala to, čehož jsou jednoduchá náboženství pouhým *zárodkem*.

Durkheim se jen nepřesvědčivě dovolává historické metody, ve skutečnosti bychom v jeho textu systematickou historickou práci (a to ani ve smyslu racionální historie) hledali marně. Vše nasvědčuje naopak tomu, že nahradil historické líčení rozborem *logického* výchozího „bodu“, který doufá v jeho rozvinuté formě nalézt – a skutečně jej také epizodicky nalézá – v „bodu“ konečném, jenž představují komplexní náboženství rozvinutých společností. Schéma *zárodek – rozvinutí*, schéma více logické než historické, umožňuje Durkheimovi v těchto náboženstvích rozlišovat mezi *podstatným* (co jim náleží *jakožto náboženstvím*) a *kontingentním*. Jen takový čtenář, který by odmítl vyhovět Durkheimově implicitní výzvě k tomu, aby vlastním úsilím z jím objevovaného místa dohlédl do náboženské přítomnosti, by se mohl v *Elementárních formách náboženského života* mýlit a spatřovat v nich pouhou studii z antropologie.

### Analýza bez pravidla

Představa, že komplexní náboženství nepředstavují rozvinutou formu (transformaci) náboženství „primitivního“ bezezbytku, činí problematickou hypotézu o biologickém základu

<sup>1108</sup> Ibid., s. 263 (překlad upravuji).

<sup>1109</sup> Ibid., s. 9–10.

Durkheimovy ideje *rozvoje* (biologie si neklade za cíl rozlišovat ve výše uvedeném smyslu mezi esenciálním a kontingentním). O Durkheimových biologických inspiracích se sice běžně mluví, v *Elementárních formách* se však zdá být tato oborová vazba ještě problematičtější než v jiných jeho textech. Durkheim nejen že se přímo k žádnému biologovi neodvolává, nijak ani nepečuje o své biologizující pojmy, jakými jsou právě „rozvoj“ (*développement*) či „zárodek“ (*germe*). Historik idejí by se jistě mohl pokusit najít mezi biologickými koncepty rozvoje ten, který by Durkheimově argumentační praxi odpovídal nejbližší. Pro epistemologický rozbor Durkheimovy práce se mi však zdá vhodnější zmíněné nejasnosti respektovat – ne vždy je dobré chápat nejasné jako nedořečené. Hledání jednoduchého (totemismus), které má normativní postavení (zdroj a kritérium *podstatného*), snaha o identifikaci jednoduchého – a to v jeho nových formách – v rámci komplexního, odlišení *kontingentního*, takové jsou etapy Durkheimova postupu, který je možné prohlásit za *analytický*, aniž bychom jej mohli označit za *metodický*.

Analýza, která v tomto Durkheimově díle zůstává spíše jakýmsi příslibem, přeměňuje jednoduchá náboženství na náboženství „elementární“ a antropologickou studii totemismu na sociologický argument. Jejím principem je transformace, Durkheim však zamlčuje její konkrétní pravidlo (jaké jsou podmínky transformace, kdy dochází k jejímu porušení?) a připravuje ji tak o statut *metody*. Nesetkali jsme se již v Rousseauově *Eseji o původu jazyků* s podobným fenoménem „chátrání“ analýzy, jejíž parametry postrádaly jasné určení?

### O dělbě společenské práce: epistemologická interpretace

Komentátoři *Dělby společenské práce* (1893, česky jako *Společenská dělba práce*) se ve svých interpretacích většinou odráží od otázky, kterou Durkheim v předmluvě své knihy uvádí jako své východisko:

Jak je možné, že čím víc je jednotlivec samostatný, tím těsněji závisí na společnosti? Jak může být více osobní i více provázán s druhými? Je totiž nepopíratelné, že tyto dva pohyby, jakkoli protikladně se jeví, probíhají paralelně. Takový je i problém, který jsme si před sebe postavili<sup>1110</sup>.

Váha těchto Durkheimových slov by však měla být posuzována s jistou opatrností. Nejde ani tak o to protiřečit jeho vzpomínkám, nýbrž si uvědomit umístění výše citovaných otázek v rozvrhu Durkheimovy práce. Pozorování pokroku autonomizace individua a jeho čím dál tím těsnější závislosti na společnosti totiž autor ve skutečnosti shromažďuje teprve v průběhu své práce, nikoli na jejím začátku. Podobně je tomu i s protichůdností pohybů singularizace a solidarity, které nejsou bezprostředně zjevné. Ústřední problematikou Durkheimovy práce navíc tak docela nebude otázka závislosti moderního člověka na společnosti, nýbrž otázka soudržnosti silně diferencované lidské skupiny, a to v docela zvláštním smyslu.

Můj vlastní rozbor Durkheimovy knihy, jehož hlavní zájem bude epistemologický, bude nakonec značně nesolidární s jejími obvyklými výklady. Za cíl této práce označím „uvolnění“ pojmu *společnosti* tak, aby mohl být přenesen na sociální skutečnost, která se vymykala jeho původnímu smyslu.

---

<sup>1110</sup> Émile Durkheim, *Společenská dělba práce*, s. 38.

Problematiku své studie Durkheim osvětluje v jejím (komentátory značně podceňovaném) úvodu. V něm autor téma dělby společenské práce zasazuje do kontextu s ní spojené mravní nejistoty: postup dělby práce vytváří nového člověka, člověka specializovaného, kterému čím dál tím více ustupuje člověk mnohostranný – je třeba tomuto vývoji vzdorovat? Jakým člověkem být? Tato otázka není podle Durkheima v kompetenci „moralistů“; odpovědět na ni má sociologie, protože jen ona dokáže vyvést morální otázky ze sféry svévolné spekulace na pevnou půdu vědy. „Morální fakt“ získává v tomto novém kontextu význam faktu společenskotvorného. Je ale nový člověk společenský? Zaslouží si moderní „společnost“, zakořeněná v kultuře různosti (pěstování své vlastní zvláštnosti, odlišnosti od ostatních lidí a nezávislosti na skupině), své jméno? Je možné legitimně aplikovat starý termín „společnost“ na zcela novou sociální skutečnost?

### **Anormální formy dělby společenské práce**

Většina komentátorů se věnuje tomu, co Durkheimova kniha *obsahuje*, a není na tom nic nepochopitelného; málokdo se však zajímá o to, *co se v ní děje*. Durkheim bývá představován jako sociolog modernity, který porozuměl jak jejímu nástupu (v 18. a zejména 19. století), tak i její vnitřní logice (její osobitosti). Žádná učebnice dějin sociologie se neobejde bez výkladu Durkheimem objeveného historického zákona, podle kterého společnosti ztrácí svůj původní „mechanický“ charakter a nabývají moderní „organické“ povahy. Starší, „mechanická solidarita“ sdružovala lidi na základě podobnosti: o co menší rozdíly panovaly mezi lidmi, o to silnější mohlo být jejich kolektivní vědomí, které je pojilo do jediného celku. Moderní společnost nejen že se od tohoto tradičního společenského uspořádání odklání, nýbrž pro sebe nachází zcela nový základní princip, kterým je Durkheimem rozpoznaná „organická solidarita“. Ta již není založena na podobnosti, nýbrž naopak na jinakosti (k níž se váží vztahy komplementarity a vzájemné závislosti). Rozlišením těchto dvou typů společenského uspořádání jako by Durkheim své čtenáře uklidňoval, že rozpad tradiční společnosti neznamená rozpad společnosti jako takové, ale pouze přechod k novému společenskému typu.

Takové shrnutí *Dělby společenské práce* je časté a jistě není chybné. Jeho určitá zrádnost se projevuje vlastně až tehdy, když takové převyprávění obsahu této knihy překročí své přirozené hranice a podnikne pokus o její *vysvětlení*. Děje se tak např. v komentáři Marcela Fourniera, který se pokouší o ospravedlnění Třetí knihy *Dělby společenské práce*, jež se zdá spolu s předešlými dvěma knihami tvořit jen nesourodý celek. Studii věnovanou „anormálním a patologickým formám“ dělby práce možná Durkheim ke své studii přiřadil proto, domnívá se Fournier<sup>111</sup>, aby vyvážil přílišný optimismus, s nímž dříve zpracoval téma nástupu modernity (spojené se zintenzivňování dělby práce ve společnosti). Do celkového plánu Durkheimovy práce těžko zařaditelná Třetí kniha tak získává alespoň své *kompensační* opodstatnění (časté je ale také vysvětlení *ideologické*, viz např. S. Lukes<sup>112</sup>). Není ale nezdvořilé přistupovat k této části Durkheimova textu s takovou pohotovostí jako k jeho neorganickému přívěšku?

---

<sup>111</sup> Marcel Fournier, *Emile Durkheim (1858–1917)*.

<sup>112</sup> Srov. Steven Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

## Epistemologie *Dělby společenské práce*

Snaha hledat v *Pravidlech sociologické metody* oporu při vysvětlování *Dělby společenské práce* je přirozená, a to navzdory tomu, že je Durkheimova metodologická práce o dva roky starší než jeho studie věnovaná nástupu moderní společnosti. Jak bude nicméně ukázáno, takový postup nutně zklamává. Znamená to, že je vztah mezi těmito dvěma texty spíše volný? Jeffrey C. Alexander nabízí o něco přísnější vysvětlení:

Jak jsem již uváděl, *Dělba [společenské práce]* je pohříchu rozporuplná empirická a teoretická studie. Durkheim si byl těchto rozporů vědom, přičemž se v *Pravidlech* cítil povinován k tomu projít stejnou cestu<sup>1113</sup>.

Tento Alexanderův soud, neřku-li odsudek, je však třeba brát s rezervou. Alexander se o Durkheima zajímá z velmi partikulárního hlediska (identifikace *míst*, ze kterých Durkheim vysvětluje sociální fenomény, konkrétněji pak význam *subjektu* v takových vysvětleních), které protnutí *Pravidel* a *Dělby společenské práce* velmi omezuje.

Na obecněji epistemologické rovině se ve své durkheimovské studii pohybuje Mohamed Cherkaoui, který řečené dva texty propojuje společnou *teorií vysvětlení* (formulovanou v *Pravidlech* a aplikovanou v *Dělbě společenské práce*)<sup>1114</sup>. I zde se mi ale zdá rozbor Durkheimovy práce příliš úzce zaměřený. Je vůbec *vysvětlení* tím hlavním, o co v námi analyzovaném textu jde?

## Epistemické modely

### *Vystoupit z Pravidel*

Téma anormálních forem dělby práce mi dovolí oslabit *Pravidla sociologické metody*, jejichž postavení bývá vzhledem k *Dělbě společenské práce* přeceňováno. To může na první pohled vypadat překvapivě, protože Durkheim se v *Pravidlech* otázkou rozlišení mezi „normálním“ a „patologických“ explicitně zabývá. V této podkapitole se však snažím dokázat, že „anormální“ či „patologické“ formy dělby práce nejsou v roce 1893 jako takové Durkheimem označeny dle „návodu“, který k takovému rozlišení o dva roky později poskytnou *Pravidla*. V *Dělbě společenské práce* je pro Durkheima rozhodující skutečnost, že některé formy dělby práce zjevně nepřispívají k organické solidaritě, a tedy *porušují* dříve formulovaný obecný zákon. Tento jejich charakter navíc není složitou cestou zjišťován, nýbrž je bez váhání konstatován. Jejich studiem se tedy nezjišťuje tato jejich povaha; cílem tohoto studia je zodpovězení otázky, zda nehrozí jejich zobecnění v tom smyslu, že by každá forma dělby práce v jejím plném rozvinutí ztrácela integrující schopnost (schopnost generovat organickou solidaritu). Durkheim nakonec dospívá k uklidňující opačné odpovědi: patologické jsou některé formy dělby práce proto, že ještě nedozrály. Jinými slovy, jsou *ještě*, a nikoli *již* sociálně rozkladné.

<sup>1113</sup> Jeffrey C. Alexander, „Les Règles secrètes de Durkheim“, in Charles-Henry Cuin (dir.), *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des „Règles de la méthode sociologique“*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, s. 194.

<sup>1114</sup> Mohamed Cherkaoui, „La théorie de l'explication chez Durkheim : modèle déductif-nomologique et modèle des mécanismes générateurs“, in Charles-Henry Cuin, *Durkheim d'un siècle à l'autre*, s. 153–168.



Bylo by chybou domnívat se, že Durkheim v *Dělbě společenské práce* nedokonale aplikuje předpisy formulované v jen o málo pozdějších *Pravidlech sociologické metody*. Když ve své práci z roku 1893 pojednává o patologických formách dělby práce, vůbec se v rámci pozdějších *Pravidel* nepohybuje.

### *Vystoupit z biologie*

Durkheim v samotné *Dělbě společenské práce* uvádí, s jakým záměrem k patologickým formám jím studovaného fenoménu přistupuje:

Dělba práce normálně plodí společenskou solidaritu, ale může se stát, že vede k jiným, ne-li opačným důsledkům. Je tedy důležité vyzkoumat, co ji svádí z její přirozené dráhy, protože není-li dáno, že takové případy jsou výjimečné, mohlo by se zdát, že jsou logickým vyústěním dělby práce. Krom toho nám průzkum odchýlených forem usnadní určit, za jakých podmínek existuje normální stav. Poznáme-li okolnosti, za nichž dělba práce přestává s sebou nést solidaritu, budeme lépe vědět, co je nutné, aby mohla plně působit. Patologické se tu jako i jinde stává cennou pomůckou k poznání fyziologického<sup>1115</sup>.

Podobné využití patologického pro poznání normálního (nebo také fyziologického) nacházíme běžně v biologii. Biologický model zdá se být tedy s to takřikajíc vtáhnout „zpět“ Třetí knihu do celkového rozvrhu *Dělby společenské práce*. Není ale tato biologická reference pouze náhodná?

Biologickým podkladem Durkheimových textů se podrobně zabýval Dominique Guillo, který však upozorňuje na to, že užití biologizujícího lexika ještě nedokazuje skutečné působení biologického modelu. Durkheim se podle tohoto autora pouze podřizoval – jak to bylo v jeho době běžné – „zobecněné logice organizace“:

Shrme-li to, Durkheimova teorie společnosti se realizuje v tomto poli, ale neredukuje se na něj. Především platí, že jeho vysvětlení kolektivních přesvědčení, morálky, práva, ale také jeho funkcionalismus mohou být bez problému zformulovány v úplně jiném jazyce, který by byl prost odkazů na koncepty s původem v biologii<sup>1116</sup>.

Spíše než vzorem byla biologie v tomto smyslu pro Durkheima disciplínou, se kterou mohla jeho sociologie sdílet jeden prostor.

### *Vystoupit z Montesquieuova*

Biologický idiom ovšem Durkheim zjevně pouze pasivně nevstřebal, *vybral si jej*. Patrné je to v případě pojmu „typ“, který Guillo uvádí mezi výrazy řečené „zobecněné logiky organizace“. Durkheimova klasifikace sociálních typů možná sice nabývá přibližné formy lineární vzrůstající řady, která zapadá do představ evolučních biologů, je ale důležité poznamenat, že oblast biologie není prvním zdrojem Durkheimova pojmu typu. Tím je Montesquieuova politická filosofie, ve které Durkheim ideu sociálních typů nachází ještě dříve, než ji záměrně *biologizuje*.

<sup>1115</sup> Émile Durkheim, *Společenská dělba práce*, s. 297.

<sup>1116</sup> Dominique Guillo, „La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ?“ *Revue française de sociologie*, vol. 47, n°3, 2006, s. 515n.

Montesquieu se Durkheim zabýval ve své latinské dizertaci, tedy v době psaní *Dělbý společenské práce*. Právě u něj nachází ideu typů v tom smyslu, v jakém ji sám bude chtít využít pro klasifikaci společností, vyčítá mu však jeho přílišnou rigiditu, totiž neschopnost uvažovat o typově smíšených společnostech, resp. o příbuzenství mezi typy (a tudíž mezi společnostmi, které se typově proměňují). Oprava Montesquieuova pojmu typu bude pro Durkheima spočívat v jeho biologizaci.

Vzniká tak ale závažná otázka: proč se Durkheim za účelem provedení této opravy preferoval uchýlit k biologii namísto toho, aby pohlédl do dějin společností, které – alespoň se tak zdá – by mu bývaly mohly být taktéž velmi dobře nápomocny?

### Pojem typu

Lze bez jakéhokoli přehánění tvrdit, že pojem typu stojí v samotném středu Durkheimovy historické sociologie (historický zákon, který objevuje, říká, že se společnosti mechanického typu mění ve společnosti typu organického). Čeho se ale vlastně tento historický zákon týká, konkrétních společností, anebo sociálních typů?

V tomto kontextu se mi jeví jako klíčové nepodléhat zažitým představám a upozornit na to, že v Durkheimově knize nacházíme ve skutečnosti jen málo historie. Durkheim, pravda, ve své práci užívá rozsáhlý empirický materiál, prakticky žádnou konkrétní společnost však nesleduje v jejím historickém vývoji. Namísto toho zaznamenává různé (povětšinou historické) společnosti v různých stadiích jejich rozvoje.

*Dělba společenské práce* přitom jako ukázka historické sociologie vyznívá. Durkheim využívá metafory *stromu* (životu) k tomu, aby řečená empirická pozorování mohl uspořádat a především vsadit do sítě vztahů předchůdnosti a následnosti, které pouhou sociální klasifikací přeměňují na *historickou tabulku*.

### Založení zabezpečeného prostoru dějin

V této kapitole se vracím k podivuhodné přednosti, kterou Durkheim udělil biologii před historií ve chvíli, kdy potřeboval opravit Montesquieuův příliš statický a diskrétní pojem typu.

Durkheim se ve skutečnosti zdá být značně lhostejný k tomu, do jaké míry jeho „sociální typy“ odpovídají „biologickým druhům“ (ať už jde o jejich určení nebo o způsob jejich vývoje). To, co biologizací pojmu typu získává, je spíše určitá idea „historického“ pohybu společností, které *navzdory svým proměnám nikdy nepřicházejí o svoji vnitřní jednotu*. „Stupnice“ (*échelle*) sociálních typů se tak stává především linií, po které lze přenášet termín „společnost“ (metafora genealogického „stromu“ podobně živočišným druhům poskytuje prostor *transformace*, tj. identity navzdory proměnlivosti). Je vlastně zárukou, že uvažované společnosti – všem svým vnitřním proměnám navzdory – neztratí onu nesamozřejmou kvalitu, jíž je bytí „společností“. Takové bezpečí pohled do dějin jistě není s to zaručit.

Biologizace Durkheimova slovníku nepředstavuje ovšem jediný prostředkem, kterým se tohoto zabezpečení prostoru „dějin“ ve sledovaném textu dosahuje. Ve zbytku této kapitoly upozorňuji na několik míst *Dělbý společenské práce*, v nichž Durkheim společnosti založené na principu mechanické solidarity na jedné straně a společnosti založené na principu organické solidarity na straně druhé předvádí jako *rozdílné*, a přece *stejně*.

## Otevřít koncept „společnosti“: kontinuita navzdory odlišnosti

Otázka se může nejprve zdát příliš násilná: lze opravdu pochybovat o „sociální“ povaze naší společnosti? Je opravdu potřeba jakkoli „zabezpečovat“ její dějiny? Tato pochybnost je však formulována již z pozice Durkheimova vítězství. *V jeho práci jde právě o toto: přenést pojem „společnosti“ z té sociální skutečnosti, k níž je (býval) těsně přidružen* (je rozumné se domnívat, že se zde Durkheim opírá o dobový běžný názor), *na sociální skutečnost, jež není (nebyla) jeho spontánním denotátem.*

Kritika by však mohla přijít i z jiné strany. Nesměřují výše předložené úvahy k popření radikální jinakosti *moderní společnosti* oproti společnosti tradiční, tedy jinakosti, o jejíž odhalení Durkheim usiloval? Nemá být právě toto považováno za hlavní přínos jeho práce, totiž předvedení dějinnosti jako prostoru pro vznik radikálně jiného (*jiné společnosti*)? Nároky kladené na tuto jinakost je podle mého názoru zmírnit: Kdyby tomu tak mělo být, *Dělbá společenské práce* by se dostávala do sporu s *Elementárními formami náboženského života*. Tyto dvě práce přitom nejsou zcela nezávislé, společnost je podle Durkheima „duší“ náboženství. Radikální změna „společnosti“ by se tedy měla projevit také v radikální změně „náboženského“, což ovšem neodpovídá předpokladům Durkheimovy práce z roku 1912, v níž usiluje o formulaci *obecné* teorie náboženství. *Elementární formy* mi tak nakonec poskytují argument ve prospěch již dříve naznačené teze: tradiční a moderní společnost se nemohou absolutně lišit, musí mít něco společného. Tuto tezi dále podporuji např. citacemi z *Dělbý společenské práce*, kde Durkheim uvádí, že nový typ solidarity vytlačuje typ starý, když se postupně prosazuje *na jeho místě*.

## Prvky Durkheimovy analýzy

*Závislost „organické solidarity“ na solidaritě „mechanické“*

Robert Nisbet se podle mého názoru nemýlí, když upozorňuje na přednostní postavení, které v Durkheimově práci náleží pojmu „mechanická solidarita“. I z *Pravidel* lze podle něj vyčíst, že „znaky mechanické solidarity [představují] neměnnou charakteristiku veškerých sociálních faktů“<sup>1117</sup>, tedy i těch, které mohou být v principu zaznamenány pouze ve společnostech založených na organické solidaritě:

At' už je její forma, její funkce i historická úloha jakákoli, stává se společnost (...) v pozdějším Durkheimově díle komplexním souborem sociálních a psychologických prvků, o nichž původně prohlašoval, že náležely pouze primitivním společnostem<sup>1118</sup>.

Tento Nisbetův postřeh dobře souzní s mou výše zformulovanou hypotézou, že je idea společenství (mechanické solidarity) trvalým základem konceptu „společnosti“ jako takového, na jejímž vztažení ke skutečnosti nového druhu (sociální realita 19. století) není nic samozřejmého.

<sup>1117</sup> Robert Nisbet, *La Tradition sociologique*, přeložila Martine Azuelos, Paris, Presses universitaires de France, 2006, s. 114.

<sup>1118</sup> *Ibid.*

Takový přenos pojmu lze přitom připodobnit k cíli syntetickému postupu, který byl identifikován v První knize této práce u Rousseaua, Condillaca či také, velmi zběžně, u Locka. Neusiloval Rousseau o to, aby kvality „rovnost“ a „svoboda“ náležející přirozenému stavu mohly být neporušené, třebaže transformované, přeneseny také do stavu společenského? Domnívám se, že Durkheim dokázal stejně jako Rousseau ochránit, aniž by jej zakonzervoval, svůj koncept. Přispívá k tomu ostatně také svým vysvětlením motoru historické změny: proti H. Spencerovi, který své společnosti vystavuje nahodilostem prostředí, Durkheim obhájí teorii změny motivované imanentně (objem a hustota společnosti).

### *Kritika Talcotta Parsonse*

To, co Robert Nisbet konstatuje, Talcott Parsons kritizuje. Také Parsons si v již vícekrát zmiňované *Struktuře sociálního jednání* všímá toho, co většina Durkheimových komentátorů přehlíží, totiž že je koncept organické solidarity odvozen z konceptu solidarity mechanické. Je svým způsobem podružné, že Parsons nedokázal z tohoto svého náhledu vyvodit náležité teoretické důsledky.

Tato prvotnost konceptu mechanické solidarity podle Parsonse svým způsobem vyprazdňuje solidaritu organickou, jejíž koncept se mu při bližším ohledání jeví jako velmi vágní. Již v roce 1937 tedy Parsons viděl to, na co bude Nisbet poukazovat o tři desetiletí později: naše porozumění „sociálnímu“ čerpáme z kontextu společností mechanického typu. Parsonsovo pochopení Durkheima je však ještě přesnější: jakkoli paradoxně to může znít, ideu „sociálního“, kterou takto spojujeme s tradičními společnostmi, získáváme ve skutečnosti z pozorování moderního světa! Parsons si všímá Durkheimova prvního pohybu od současnosti („neboť ve smlouvě není smluvní všechno“<sup>1119</sup>) k „minulosti“, aby se poté navrátil k moderní společnosti. Mýlí se podle mého názoru pouze v tom, že v tomto obloukovitém pohybu nerozpoznává trajektorii (analytické) metody. V opačném případě by se byl možná nechal odradit od své kritiky.

### *Dějiny si nevybírají svá označení*

V řečeném obloukovitém pohybu konceptu „solidarity“ lze spatřovat dvě etapy analytické metody: vlastní analýzu a opačným směrem postupující syntézu. Postup na cestě rozkladu je ovšem u Durkheima snad ještě méně zřejmý než u Hobbese či Rousseaua: „odečítá“ Durkheim, jak to naznačuje Parsons, *individuální* (smluvně sjednané reciproční závazky) od současné podoby sociálního (když totiž explicitní smluvní ujednání vždy usazuje do již existujících mimosmluvních podmínek platnosti a vykonatelnosti)?<sup>1120</sup> Durkheimův postup by tak byl de facto opačný, i když formálně identický, oproti postupu filosofů společenské smlouvy, kteří – jak jsme viděli výše – od současného člověka odečítali naopak *společnost*. Podobně jako u Hobbese a Rousseaua je to pohyb syntézy, který Durkheim charakterizuje s větší otevřeností. Kapitola, kterou v *Dělbě společenské práce* věnoval „mechanické solidaritě na základě

<sup>1119</sup> Émile Durkheim, *Dělbě společenské práce*, s. 179.

<sup>1120</sup> „Odstraníme-li však jednotlivce, zůstává společnost“, píše Durkheim v *Pravidlech sociologické metody*, s. 101.

podobností<sup>1121</sup>, v tomto smyslu rozpracovává a upřesňuje pojem „společnosti“, jak byl v Durkheimově době spontánně vnímán jakýmsi intuitivním náhledem, znepokojeným zrychlením změn v sociální skutečnosti. Společnost založená na mechanické solidaritě tak nakonec sehrává úlohu rousseauovského přirozeného stavu: *je výchozím bodem pro syntézu, která má za úkol přenášet po celou dobu svého postupu jméno „společnost“, a to až k současné sociální skutečnosti*, která se přitom tak málo podobá té, z níž toto jméno „nejprve“ vzešlo.

Je zřejmé, že Durkheim nemohl doufat v to, že by stejného výsledku docílil za pomoci pouhé historie. Cestu analýzy si zvolil proto, neboť empirická skutečnost nikdy sama sobě neurčuje své jméno. Není v jejích silách rozvinout koncept, pod jehož správu by chtěla sama sebe zařadit. Dějepisec by býval mohl zaznamenat proces společenské diferenciaci, jistě by ale nemohl ospravedlnit přiřazení termínu „společnost“ k sociální skutečnosti, která se tak málo podobá všemu, co se dosud tímto slovem označovalo.

### Durkheimovo užití analytického modelu

Nyní je možné navrátit se k problematice patologických forem dělby práce, které jsem v počátku rozboru *Dělby společenské práce* využil k narušení samozřejmosti Durkheimova postupu. Výše jsem Durkheimovi vyčetl, že nikdy skutečně neuvažoval o možnosti „přetížení“ dělby práce, které by z ní činilo společensky rozkladný, a nikoli tedy výhradně stmelující faktor (patologické formy dělby práce podle našeho autora obecnou schopnost diferenciaci společnost stmelovat nijak nepopírají: v některých výjimečných případech se tak pouze *ještě* neděje). Co se však nejprve jevílo jako argumentační slabina, získává po výše provedeném celkovém rozboru *Dělby společenské práce* nový smysl. Durkheim natolik zabezpečil historický prostor, v němž se jeho společenská realita pohybuje, že k rozkladu společnosti dojít ve skutečnosti nemůže: společnost se silou svého vlastního vývoje nemůže rozpadnout, může pouze přecházet z jednoho svého uspořádání k uspořádání jinému (tak jako živé organismy „přechází“ od jednoho druhu k druhu jinému).

Také samotná *identifikace* patologických forem dělby práce – identifikace podstatně intuitivnějšího rázu než ta, jejíž principy později vymezí *Pravidla sociologické metody* – získává ve světle mé interpretace „mechaniky“ Durkheimovy knihy nové postavení. Durkheim se vlastně obrací ke „zdravému rozumu“, aby na jeho obavy odpovídal v jeho jazyce. Důkaz přenositelnosti pojmu společnosti ze sociální skutečnosti předmoderního světa na novou, aktuálně zakoušenou sociální realitu by se totiž mohl minout účelem, pokud by měl „zdravý rozum“ ztratit důvěru ve „společnost“ následkem toho, že by do jejího „objektivního zdraví“ bylo zahrnuto příliš mnoho negativně zakoušených fenoménů. Durkheim se zřejmě rozhodl nevytýkat běžné intuici nepřesnou mluvu (neuváženost označení toho kterého fenoménu za „patologický“), nýbrž mu dokázat planost jeho obav (předvést „patologické“ jako přechodné).

Nabídl jsem takovou interpretaci *Dělby společenské práce*, která chápe roli Durkheimovy společnosti mechanického typu jako analogickou k roli přirozeného stavu v Rousseauově filosofii. Jakkoli nečekané se takové přirovnání může jevit, orientuje podle mne naši pozornost správným směrem: analytický postup, kterého Durkheim ve své práci využívá, totiž neusiluje ani tak o nalezení „elementárního“ či „jednoduchého“, ale především o rozvinutí

---

<sup>1121</sup> Srov. Émile Durkheim, *Společenská dělba práce*, kniha I, kapitola II, s. 67–98.

konceptu „společnosti“ a o přijetí jeho přenesení na novou, a každodenně znepokojující, sociální skutečnost.

V *Dělbě společenské práce* se Durkheim sotva mohl vzdát *předvedení* vlastního syntetického pohybu (přenos normativního konceptu společnosti cestou sledování fenoménu zintenzivňující se dělby práce); v *Elementárních formách náboženského života*, tedy o dvacet let později, bude tento pohyb syntézy již jen jakýmsi předpokladem nároku na sociologické vyznění v technickém slova smyslu antropologické práce. Durkheim jako by byl tedy na začátku své badatelské kariéry analytickému paradigmatu věrnější než na jejím konci, a to i přesto, že otevřeně metodologické užití „elementárního“ v jeho sociologické studii fenoménu náboženství ohlašuje jeho analytickou inspiraci s větší hlasitostí. Budiž však zdůrazněno, že ani v této Durkheimově práci „jednoduché“ neodpovídá skutečně „elementárnímu“. Je-li přitom „jednoduché“ tím, co je poznané, čemu je porozuměno a co je jako takové přijato, lze snad nakonec přijmout i myšlenku, že se v *Dělbě společenské práce* Durkheim nesnaží o jeho identifikaci o nic méně než v *Elementárních formách náboženského života*.

Podle jakého pravidla Durkheim ve své syntéze postupuje? V roce 1912 žádné takové pravidlo nebude určeno, ostatně celá syntéza zůstane vlastně jen neprovedeným příslibem. V *Dělbě společenské práce* byla situace jiná, i když také nijak jednoduchá. Pravidlo syntézy totiž Durkheim v této práci nahrazuje, *pokud jde o její funkci*, zabezpečením „historického“ prostoru společenského vývoje: jakýkoli pohyb společnosti se takto nevyhnutelně stává *transformativním*. Syntézu, jejíž „pravidlo“ nemůže být porušeno, však lze sotva ještě považovat za *metodu*.

Durkheim, zdá se, velmi dobře porozuměl síle analytické metody, které dokázal využít, aniž by ji *jako metodu* přijal za svou. Analytický duch se ale u něj možná nakonec uplatňuje s větší intenzitou než u Herberta Spencera, jehož sociologická práce se přitom k výkladu na pozadí analytické tradice nabízí s větší podobizností.

## Část devátá

### Analýza v klasických sociologiích II: Herbert Spencer

Snad žádný ze sociologů 19. století nenabyl za svého života většího významu než Angličan Herbert Spencer<sup>1122</sup>. Nebýt oné ohromné výšky, do které Spencer ve své době vystoupal, nemohl by být ani jeho pád tolik působivý. „Spencer je mrtev. Kdo jej ale zabil a jak?“ Talcott Parsons učinil z této otázky výchozí problém své *Struktury sociálního jednání* (1937), knihy, která bude sama zařazena na seznam klasických děl sociologie. Stejnou otázku si ale položí také francouzští sociologové Raymond Boudon a François Bourricaud o bezmála padesát let později. Na zapomnění, do kterého Spencer upadl, se nakonec zdá nutné nahlížet jako na sociologický problém. Jak je totiž vysvětlit v případě myslitele, který byl po dobu tří desetiletí snad nejčtenějším a nejvlivnějším autorem v Evropě i ve Spojených státech amerických?

Herbert Spencer nabyl své proslulosti neobyčejně pracně a zdlouhavě, zcela mimo instituci univerzity, dílem vpravdě monumentálním: *Sociální statika*, jeho první kniha, vychází

---

<sup>1122</sup> Některé formulace tohoto úvodu přebírám z mé studie „Darwin nebo Spencer? Počátky sociologického evolucionismu“, in M. Petrusek a kol., *Dějiny sociologie*, Praha, Nakladatelství Grada, 2011, s. 56–66.

v roce 1850; v průběhu dalších čtyř desetiletí následují *Základy psychologie* (1855 a znovu 1870–1880 ve 2 svazcích), *První principy* (1862), *Základy biologie* (1864–1867, 2 svazky), *O studiu sociologie* (1873), *Základy sociologie* (1874–1896, 3 svazky) a konečně *Základy etiky* z roku 1897 (2 svazky). Mezi léty 1873 a 1881 se Spencer navíc stará o vydání prvních osmi svazků *Deskriptivní sociologie*, ve které se svými spolupracovníky shromažďuje sociologické údaje o různých společnostech.

Spencerovo dílo ohromovalo, vzbuzovalo ale také pochyby: ve Francii např. právě u Émila Durkheima, který ve svém anglickém kolegovi spatřoval „ideologa“<sup>1123</sup>, ve Spencerově vlastním táboře (a v podobném duchu) ale také třeba u Chalese H. Cooleyho, který přiznával své zklamání z autora, jenž podle něj redukoval empirická pozorování na ilustrace předem hotových teorií<sup>1124</sup>. Nepřežil ale Spencer ve skutečnosti svoji náhlou „smrt“ ve skrytých patrech sociologického myšlení, které se k jeho dědictví pouze nechce či nedokáže otevřeně přihlásit?<sup>1125</sup>

Spencerova zašlá či znovuobjevovaná sláva nicméně nepředstavuje nijak podstatný důvod k jeho zařazení do této práce. V žádném případě neusiluji o to přesvědčit historiky sociologie, a ještě méně samotné sociology, o jakékoli „skutečné“ hodnotě Spencerova díla. Můj program zůstává nezměněn, Spencerovu sociologii podrobím epistemologickému rozboru. Zaměřím se přitom zejména na *Základy sociologie* (1876–1885), jejichž zakotvení v analytickém vědeckém modelu se budu snažit prokázat a co nejpřesněji charakterizovat.

## Spencerova metoda

Valerie A. Haines<sup>1126</sup> má za to, že Spencerovy představy o vědě zapadaly do kánonu vědeckosti ustáleném v průniku filosofických idejí W. Whewella, J. Herschela a J. S. Milla. Navzdory mnohým jiným rozporům se podle této autorky všichni tři zmínění myslitelé shodují na vědeckosti hypoteticko-deduktivní metody. Haines Spencera brání především před nařčením z ústupků metafyzice (Spencer údajně identifikované obecné zákony evoluce a zachování síly by v tomto smyslu nepředstavovaly *výsledky*, nýbrž *předpoklady* jeho systému).

Přihlášení se ke kánonu dobré vědy postupující hypoteticko-deduktivně samozřejmě představuje určitou základní metodologickou volbu a s ní také spojenou architekturu vedené argumentace. Lze ve Spencerových *Základech sociologie* tento jeho domnělý krok rozpoznat? Existuje vůbec něco takového jako kánon dobré vědy, na kterém by se Herschel, Whewell a Mill shodovali?

---

<sup>1123</sup> Ve specifickém, nepolitickém významu. Durkheim Spencera zahrnuje do své kritiky badatelů, kteří poctivou empirickou práci nahrazují „ideologickou analýzou“ spočívající v rozvíjení konceptů stanovených *a priori*. Cf. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, kap. II.

<sup>1124</sup> Charles H. Cooley, „Reflections upon the Sociology of Herbert Spencer“, in John Offer (dir.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. III, London and New York, Routledge, 2000 (orig. 1920), s. 7–19.

<sup>1125</sup> Srov. Daniel Becquemont, Dominique Ottavi, „Prophète dans son pays : Spencer dans la monde anglo-saxon“, in D. Becquemont, D. Ottavi (dir.), *Penser Spencer*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2011, s. 25–26.

<sup>1126</sup> Valerie A. Haines, „Spencer’s Theory of Science“ in John Offer (dir.), *Herbert Spencer. Critical Assessments*, Vol. I, s. 126–143.

## Herschel, Whewell, Mill a jejich společný vědecký model

V této kapitole se podrobněji zabývám představami, které o vědeckosti chovali J. Herschel, W. Whewell a J. S. Mill. Jejich sdružení do jednoho „hypoteticko-deduktivistického“ kolektivu může překvapovat: nebývá Mill nejčastěji prezentován jako proponent induktivní metody? Možná nikoli náhodou charakterizuje Haines hypoteticko-deduktivní metodu odkazem na značně obecná slova Johna Herschela:

Celá přírodní filosofie plně spočívá v sériích induktivních zobecnění, při nichž se vychází z těch nejpodrobněji zaznamenaných jednotlivostí, *aby se posléze vystoupalo k univerzálním zákonům či axiomům*, jejichž vyjádření zahrnuje veškeré nižší stupně obecnosti, a dále v odpovídajících sériích opačných úvah, kdy se postupuje od obecnin k jednotlivinám, aby tak byly dané axiomy sledovány až do jejich nejzazších důsledků a aby z nich mohly být vyvozeny veškeré partikulární propozice, a to ty, jejichž bezprostředním nahlížením jsme k řečeným axiomům dospěli, i ty, o nichž jsme neměli žádnou předešlou znalost<sup>1127</sup>.

Rozdíl mezi hypoteticko-deduktivní metodou a metodou induktivní ovšem nespočívá ani tak v počtu etap, kterými musí vědec projít, jako spíše v nárokování si výkonu kontroly nad provedením (a tedy i jistotou) jednotlivých kroků. A právě v této otázce se Mill s Whewellem explicitně rozcházejí: Mill Whewella chápal jako obhájce apriorismu, který se svým přesvědčením o existenci fundamentálních idejí, jež nám teprve dovolují zakoušet svět, ale také výkladem výběru hypotéz s odkazy k „odhadování“, dostával do přímého sporu s jím zastávaným empirismem.

Nejde nakonec ani tak o to, že nám Haines předkládá příliš smířlivý výklad údajného konsensuálního vědeckého kánonu, k němuž se měl Spencer hlásit. Důležitější se mi zdá být skutečnost, že nás tím připravuje o jakési orientační body, které přitom během podrobnějšího studia Spencera prokážou značnou užitečnost.

### Spencerova sociologie: její „data“, její „indukce“

Millovská induktivně-deduktivní metoda jakoby se vtiskávala do samotné osnovy *Systému syntetické filosofie* (jde o název souboru Spencerových základních knih, a to včetně tří svazků *Základů sociologie*): v každé vědecké oblasti se Spencer zabývá nejprve „údaji“ (*The Data of Biology, The Data of Psychology, The Data of Sociology, The Data of Ethics*), poté „indukcemi“ (*The Inductions of Biology, The Inductions of Psychology, The Inductions of Sociology, The Inductions of Ethics*) a nakonec partikulárními fenomény spadajícími do té které zkoumané oblasti (v případě sociologie jde o kapitoly věnované „domácím vztahům“, „ceremoniálním institucím“, „politickým institucím“, „církevním institucím“, „profesionálním institucím“ a „industriálním institucím“). Takto naznačený induktivně-deduktivní přístup se pak zdá být vřazen do širšího přístupu hypoteticko-deduktivního, ve kterém by mohla každá z pojednávaných vědeckých disciplín představovat specifický terén ověřování hypotéz formulovaných v *Prvních základech* (*First Principles* – jde o první svazek celého systému).

Tento obrázek Spencerova postupu je však až příliš harmonický. Ukazují (již s výraznějším zaměřením na sociologii), že kapitoly pojednávající o „datech“ ve skutečnosti

---

<sup>1127</sup> J. Herschel citován in Valerie A. Haines, „Spencer’s Theory of Science“, s. 13 (podtrženo JM).



nejsou naplněny empirickými pozorováními, na jejichž základě by autor induktivně formuloval hypotézy, a že ani zmíněné „indukce“ neodpovídají tomu, jak bylo až dosud (viz výše) indukci rozuměno. Spencer sociální fenomény nejprve nepozoruje, nýbrž rozkládá na *interní* a *externí faktory* podle jejich působení na sociální „jednotku“, kterou je „původní člověk“. Charakteristiky tohoto „původního člověka“ je přitom třeba odhalit teoretickou fikcí, která je nám nutně povědomá: jak píše Spencer, původní člověk je člověkem „de-civilizovaným“:

(...) stačí si představit, že jsme očištěni od naší civilizace, předpokládat, že jsou naše schopnosti oslabeny, že se naše znalosti vytratily, že je náš jazyk nepřesný, že neumíme ani pochybovat, ani kritizovat, abychom nahlédli, že primitivní člověk musí nutně považovat za skutečné všechny postavy svých snů, kterým podle nás náleží jen ideální existence<sup>1128</sup>.

Taková jsou tedy „data“ sociologie, jimiž se ještě budu dále podrobněji zabývat. S navazující částí *Základů sociologie*, která nese název „Sociologické indukce“ (tedy k části, která následuje bezprostředně po „Sociologických datech“), vstupujeme do Spencera školních učebnic. Vše, co ze Spencerovy sociologie v nejrůznějších přehledných historiích sociologie zůstalo, najdeme totiž právě zde. Nejdříve ze všeho tedy přirovnání společnosti k organismu a rozpracování této analogie na jejích nižších úrovních (přirovnání jednotlivých tělesných orgánů ke konkrétním složkám společnosti), později ale také rozlišení společností na „vojenské“ a „industriální“, rozlišení, které se Spencerovým jménem pevně spojujeme s jakousi zdvořilou lhotejností a jehož rozbor pro mne bude klíčový. Pozoruhodné je, že tyto údajné „indukce“ nejsou Spencerem vyvozené ze sociologických „dat“ o primitivním člověku, nýbrž – jak alespoň autor sám tvrdí – ze srovnání společností různého typu v jejich různých vývojových etapách.

Více než to: „primitivní člověk“ by se v každém případě jen velmi neochotně propůjčoval tomu, aby s oporou v jeho popisu byly formulovány jakékoli teze o společenském uspořádání. Opisoval Spencer od Hobbese? Primitivní člověk, a to z hlediska jeho fyzické, emocionální i intelektuální výbavy, je jen velmi málo uzpůsoben k životu ve společnosti. Do té jej nakonec přivede *strach*.

### **O tzv. původním člověku**

Jak bylo uvedeno výše, Spencer uvozuje své *Základy sociologie* dlouhým pojednáním o tzv. původním člověku (*primitive/original man*). Ten je jím chápán jako člověk v té podobě, která mu byla vlastní před nastoupením cesty sociální evoluce. V této kapitole shrnuji Spencerův popis primitivního člověka z hlediska jeho fyzické, emocionální a intelektuální stránky, přičemž se zatím jen okrajově věnuji metodě, která Spencera k vytvoření tohoto popisu dovedla (dedukce ze *Základů psychologie*, dedukce ze zákona evoluce a z principu evolučního úspěchu „zdatnějšího“, antropologická pozorování).

Primitivní člověk je (mimo jiné) malého vzrůstu, je relativně slabý, impulsivní, omezený na prožívání přítomnosti, bez sklonu ke společenskému životu, k němuž je přiveden vnějšími okolnostmi, ale nakonec také zalíbením v sobě samém (vyhledáváním uznání). A přece platí, že jakkoli odlišná je jeho povaha od povahy člověka civilizovaného, zůstává primitivní člověk *naším* cizincem – Spencerovi zjevně záleží na tom, aby tato vazba na

---

<sup>1128</sup> Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, tome I, přeložil E. Cazelles, Paris, Félix Alcan, 1896 (6. vydání), §71, s. 200.

moderního člověka, který může svému dávnému předkovi *porozumět* a který jej může *pochopit*, zůstala zachována.

V závěru své dlouhé rekonstrukce povahy primitivního člověka Spencer sice podtrhává příkladnost jeho vývoje z hlediska zákona evoluce, skutečnost je ale taková, že diachronie po dobu celého jeho rozboru nehrála prakticky žádnou roli.

### **Význam „původního člověka“ ve Spencerově sociologii**

Nesehrává-li „primitivní člověk“ roli zdroje sociologických „indukcí“, jakým právem potom Spencera zaměstnává po více než 450 stran prvního svazku *Základů sociologie*?

J. D. Y. Peel si všímá výrazné podobnosti mezi Spencerovou charakteristikou „primitivního člověka“ a představami, které v jeho době chovala anglická střední třída o industriálnímu věku „nepřizpůsobivých“ sociálních skupinách (pozemková aristokracie a nová dělnická třída). V tomto smyslu, dodává, by pro Spencera mohlo studium primitivního člověka zastupovat studium těchto „nepřizpůsobivých“, čímž by navíc došlo k povýšení vývoje anglické společnosti na jakýsi univerzální dějinný model. V tomto kontextu si Peel podle mého názoru správně všímá důležitého – avšak přímo nevyjádřeného – spojení mezi „primitivním člověkem“ a vojenským typem společnosti. Jeho vysvětlení pozornosti, kterou Spencer „původnímu“ člověku věnuje, však nakonec hodnotím jako nepřesvědčivé.

Zcela zásadní význam má podle mého názoru skutečnost, že Spencer ve svém „primitivním člověku“ přiznává teoretickou konstrukci. Výpomoc, kterou neváhá při jeho charakterizaci přijmout od antropologie (studium tzv. primitivních společností), je právě *pouze* výpomocí. Peel někdy tuto skutečnost ztrácí ze zřetele. I tak si ale nakonec správně uvědomuje, že je etnografický materiál příliš bohatý na to, aby v něm Spencer našel nejen podklady, ale i *vodítko* pro svůj postup. Tvzení, že byl tímto vodítkem *de facto* dělník, který svou povahou vzdoroval nastupujícímu industriálnímu věku (jeho povaha by tedy byla skrytým kritériem výběru z etnografického materiálu), sice nabízí určité řešení celého problému, přijetí této hypotézy by ale vedlo ke dvěma novým obtížím: 1) Spencerovo „přiznání“, že pro něj „divoch“ (kterého studuje antropologie) představuje pouhou aproximaci „primitivního člověka“, by v takovém výkladu nebyla nijak zohledněna; 2) do výkladu Spencerova postupu by byla vpuštěna těžko uhlídatelná proměnná „ideologie“.

Role, kterou „primitivní člověk“ sehrává ve Spencerově konstrukci, zůstává tedy prozatím zahalena určitým tajemstvím.

### **Princip přežití zdatnějšího jako instrument analýzy**

*Princip přežití zdatnějšího* podle našeho autora vysvětluje přirozenou schopnost adaptace biologických druhů na jejich vnější prostředí. Spencer přisuzuje prvenství objevu tohoto mechanismu Darwinovi (princip *boje o existenci*), který mu zase vyjádří své uznání tím, že počínaje pátým vydáním *O původu druhů* (1869) začne užívat Spencerův obrat „přežití zdatnějšího“.

V této kapitole se nicméně vysvětlení mechanismu přirozeného výběru nijak podrobněji nevěnuji. To, co mne zajímá, je Spencerovo *metodologické užití* principu přežití zdatnějšího, které lze v *Základech sociologie* identifikovat. Ukazují, že Spencer řečený princip neformuluje

jako *vysvětlení* empiricky konstatovaných historických změn ve společnostech, a tedy jako vysvětlení mechanismu popisného zákona evoluce, nýbrž se s ním nakládá jako s *instrumentem* analýzy. To s jeho pomocí – alespoň to tak dlouho vypadá – je Spencerem zkonstruován „primitivní člověk“, o jehož teoretické povaze jsem pojednal výše. Princip přežití zdatnějšího je tak možné vnímat jako návod pro odečítání společenskosti od současného společenského stavu, díky němuž Spencer dokáže na základě vlastností současného člověka určit vlastnosti člověka primitivního (v tomto kontextu podrobněji rozebírám autorovy hypotézy o vzrůstu primitivního člověka, o relativním rozvoji jeho dolních končetin a chrupu a o jeho celkové odolnosti). Dále se také vyjasňuje Spencerův vztah k etnografické evidenci. Potvrzuje se to, co již bylo řečeno výše: Spencer se poznatky antropologů nenechává skutečně vést, etnografický materiál pro něj představuje spíše zdroj komplikací, jež je třeba překonat (dobře patrné je to v autorově pokusu o určení míry altruismu primitivního člověka).

A přece by využití principu přežití zdatnějšího ve fázi konstrukce primitivního člověka nemělo být vnímáno jako selhání Spencerovy argumentace (ve smyslu její kruhovosti). Spencer totiž tento zákon opravdu neprezentuje jako základ vysvětlení empiricky konstatovaných faktů, nýbrž jej otevřeně využívá k vytváření hypotéz, které se posléze snaží smířit s etnografickým pozorováním. Potíž je někde jinde: Dospívám nakonec k přesvědčení, že jde o nástroj značně neúčinný, a to s ohledem na jistou volnost, s jakou jsou řečené hypotézy (předpoklady toho, co by mělo být možné přímo pozorovat) formulovány – širší životní podmínky totiž vždy dokážou do „výpočtu“ charakteristik primitivního člověka vstoupit a zcela zvrátit jeho výsledek.

Jestliže ale pravidlo pro „poznávání“ primitivního člověka neposkytují ani výše diskutovaná etnografická pozorování (ta filosofovi poskytují nejednoznačnou informaci, která aniž by se pro jeho reflexe mohla stát pevným bodem, sama takový pevný bod potřebuje ke své vlastní organizaci), jakým předpisem se potom tedy Spencer nechává při rekonstrukci primitivního člověka vést?

Výsledek výše shrnutých rozborů je poněkud skličující: jasné není ani to, jak Spencer ke svému „primitivnímu člověku“ dospěl, ani to, jaký je vlastně jeho význam v celku sociologie, kterou v nějakém ohledu (přinejmenším svým privilegovaným postavením v její expozici) zakládá. V této patové situaci se obracím k výsledku Spencerovy archeo-antropologické reflexe, totiž ke konstatování *nesociability primitivního člověka*. Lze tento Spencerův „nález“ použít jako klíč k jeho sociologii?

## **Vojenská a průmyslová společnost**

V této kapitole vykládám Spencerovo slavné rozlišení dvou sociálních typů, tzv. vojenské a industriální společnosti. V české literatuře zažitý termín „průmyslová společnost“ bohužel svádí k již tak běžnému pokřívání Spencerova záměru charakterizovat tyto společenské typy v závislosti na povaze *spolupráce* (spolupráce *z přinucení*, spolupráce *dobrovolná*) spojující jednotlivce do společenského celku. „Industriální“ společnost totiž *není* primárně, a dokonce ani nezbytně, společností s rozvinutým průmyslem, nýbrž společností, která ponechává svým nižším jednotkám (jednotlivcům) co nejširší možnosti vlastní iniciativy. Tzv. vojenská společnost je naopak utlačivá, charakteristický je pro ni silný stát, který své občany využívá k naplňování kolektivních cílů, jež sám určuje.

Tím, že Spencer počítá se společenským vývojem ve směru přechodu od režimu *statusu* (*donucení*, silný stát spravující rigidní společnost / vojenská společnost) k režimu *smlouvy* (*dobrovolnost*, slabý stát nezasahující do společenské spontaneity, která sama sebe organizuje v sítě drobných smluvních vztahů / industriální společnost), narušuje představu kontraktualistů, kteří smlouvou vysvětlují vznik a legitimitu veřejné síly. U Spencera si totiž *smlouva* a *donucení* konkurují coby dvě techniky dosažení *spolupráce*: smlouva tedy donucení nezakládá, nýbrž naopak vylučuje.

Je toto navození dialogu mezi Spencerem a filosofy společenské smlouvy (resp. Hobbesem) něčím více než rétorickou fikcí?

### Principy Spencerovy typologie

Spencerově typologii se v článku „Société industrielle et société militaire selon Spencer“ (1961) věnuje Jean Cazeneuve<sup>1129</sup>, který se ji nejprve snaží odlišit od na první pohled obdobné klasifikace společností Comtovy. Cazeneuve se domnívá, že Spencer na rozdíl od Comta neuvažuje o své typologii jako o zastávkách vyznačených na jediné možné historické trase, jednotlivé společnosti se v principu mohou vyvíjet v obou směrech. Tento závěr se mi však jeví jako unáhlený: projekce Spencerovy typologie do teleologicky orientovaných dějin společností je podle mého názoru spojena s určitou epistemologickou nutností, jež bude vyložena níže. Cazeneuve se dále domnívá, že rozlišení mezi vojenskou a industriální společností nevyplývá ze Spencerova evolucionismu, na kterém je podle jeho názoru veskrze nezávislá. K evolučnímu pojetí dějin se podle něj tato typologie přidává takřkajíc zvenčí, vzniká jako obraz rozlišení spontánního růstu (industriální organizace) a toho, co tomuto spontánnímu růstu brání (vojenská organizace). Toto Cazeneuvovo vysvětlení vzniku *binární* kategorizace na podkladu ideje *kontinuálního* vývoje sice není dostatečně propracované, jak ale bude ukázáno později, ubírá se správným směrem.

Jako přímý důsledek Spencerova evolucionismu vysvětluje naopak dělení společností na *vojenské* a *průmyslové* Valerie A. Haines v již citovaném článku z roku 1988 („Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory?“)<sup>1130</sup>. Základ této typologie vychází podle Hainesové ze Spencerova lamarckismu: povaha společností je určována jejich okolím, je-li nepřátelské, stává se sama společnost militantní, je-li pacifické, pak je nejvhodnější adaptací na okolí rozvoj industrialismu. Toto vysvětlení nepovažuji za uspokojivé. Ponechává totiž bez odpovědi otázku (správně položenou Cazeneuvem), jak vlastně může dojít k utvoření *binární* typologie na základě evolučního modelu, který počítá s plynulou dynamikou změn v organismu.

Prokázat shodu mezi Spencerovou binární typologií a jeho modelem společenského vývoje je jedna věc, vysvětlit založení dané typologie, tj. pochopit způsob, jakým byla zkonstruována, je věc docela jiná. To si uvědomují John Holmwood a Maureen O'Malley (2003)<sup>1131</sup>, kteří ve Spencerově sociologické dynamice nachází kombinaci Lamarcka a

---

<sup>1129</sup> Jean Cazeneuve, „Société industrielle et société militaire selon Spencer“, *Revue française de sociologie*, vol. 2, n°2, 1961, p. 48–53.

<sup>1130</sup> Valerie A. Haines, „Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory?“ *The American Journal of Sociology*, 1988, vol. 93, n° 5, p. 1200–1223.

<sup>1131</sup> John Holmwood, Maureen O'Malley, „Evolutionary and Functionalist Historical Sociology“, in G. Delanty, E. F. Isin (dir.), *Handbook of Historical Sociology*, Sage, 2003, s. 39–57.

Darwina. Pouhá skutečnost, že Spencerova typologie souzní s rozvojovým schématem odvozeným od těchto autorů, však podle Holmwooda a O'Malleyové sama o sobě ještě neposkytuje žádné *vysvětlení* jeho sociální klasifikace. Rozlišení *vojenského a průmyslového typu* společnosti se podle těchto autorů opírá o apriorní kategorii *svobody* (binarita vzniká podporou či popřením svobody), která u Spencera funguje jako skutečné kritérium společenského pokroku, a to zcela nezávisle na biologizujícím jazyku jeho sociální dynamiky. V podstatě stejně argumentuje i J. D. Y. Peel, který ve Spencerově dichotomii taktéž nevidí žádný důsledek biologického modelu, nýbrž – jak již bylo uvedeno výše – Spencerovu osobní politicko-společenskou zkušenost. Interpretace J. Holmwooda a M. O'Malleyové, k níž se přikláním, je však ještě radikálnější: nejen že Spencerovu typologii vyvazují z biologického teoretického základu, považují ji nadto za imunní vůči sociální skutečnosti (což kritizují). Spencerovy kategorie skutečnost organizují, jako takové z ní ale nevychází.

### Síla „normativních konceptů“

Je však nutné tuto nezávislost Spencerovy typologie považovat za její nedostatek? Spencer sám prozrazuje, že jeho sociální typy jsou spíše nástroji poznání než poznáním samým (respektive popisem skutečnosti). V tom se jeho užití typologie zdá podobat tomu, se kterým se setkáváme u Ferdinanda Tönniese. Tönnies je ovšem v tomto ohledu explicitnější, neboť o „společenství“ a „společnosti“, které si dělí prostor pokrytý jeho historickou sociologií, mluví jako o „normativních konceptech“ právě ve smyslu instrumentů poznání: „přiložením“ těchto konceptů k pozorované realitě se má docílit odhalení jejich jinak těžko rozpoznatelných vrstev. Užití takových normativních konceptů má navíc dovolovat rozpoznávat „empirické tendence“ sociální skutečnosti:

Význam přísného oddělení takových normativních konceptů se ozřejmuje, jakmile si všimáme existence empirických tendencí, které na sebe vzájemně působí ve směru prvního nebo druhého typu vůle<sup>1132</sup>, a také toho, že se mohou dokonce vzájemně podporovat a podnítit růst obou. Protože ale každá z těchto vůlí usiluje o nadvládu a o moc, [nakonec se přece] utkávají, střetávají a potírají<sup>1133</sup>.

Je ale opravdu tak samozřejmé, že si to, co proti sobě stojí podle rozumu, odporuje také empiricky? Že tomu tak být nemusí je dobře patrné v případě Hobbesovy konceptuální dvojice přirozeného a sociálního (politického) stavu, ve které Tönnies (či snad především jeho američtí vydavatelé<sup>1134</sup>) nachází kořeny svého vlastního metodologického užití klasifikace společností. Je mi jasné, že Hobbes o postižení „empirických tendencí“ neusiluje; stejně tak ostatně ani nepředpokládá existenci reálného sporu mezi *přirozeným a politickým*.

Krátká diskuse tohoto připodobnění Tönniese k Hobbesovi mne dovádí zpět ke Spencerovi a k následující otázce: Užívá Spencer svých konceptů k identifikaci historických tendencí? Jaký vůbec existuje vztah mezi dvěma termíny Spencerovy dichotomie? Pokud by měly být popisovány pouze prostřednictvím jejich epistemické funkce, pak by mělo jít o dva

<sup>1132</sup> Tönnies své společenské typy spojuje s dvěma typy „vůle“.

<sup>1133</sup> Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, présentation, traduction et notes par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Presses universitaires de France, 2010, s. 142 (podtrženo v orig.).

<sup>1134</sup> Ferdinand Tönnies, *On Sociology Pure, Applied and Empirical. Selected Writings*, edited and with Introduction by Werner J. Cahnman and Rudolf Heberle, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1971.

nezávislé a rovnocenné koncepty. Z hlediska jejich konstrukce však mezi nimi nacházím logickou nerovnost: koncept *průmyslové společnosti* se zdá být Spencerem vytvořen v *kontrastu* k pojmu *vojenské společnosti*. Nenarušuje tato hierarchičnost Spencerovy typologie její epistemickou neutralitu (rovnost jejích termínů)? Není nakonec údajný sklon společností přecházet od vojenského k industriálnímu typu pouhým odrazem této logické struktury? Je tedy třeba položit si otázku, jakým způsobem Spencer zakládá *empirickou hierarchii* svých konceptů. Přitom nesmíme příliš horlivě přistoupit na tvrzení těch, kdo ve Spencerovi vidí chybující či chybnou aplikaci empirické metody.

### **Zákon evoluce jako pravidlo syntézy**

Je Spencerova sociologie otevřena dějinnosti? Tato otázka je v kontextu hledání základu domněle *empirické* hierarchičnosti Spencerovy sociální klasifikace klíčová.

Před nařčením z uzavření se před historií Spencera brání již vícekrát zmiňovaná Valerie A. Haines. Není pravda, tvrdí tato autorka, že Spencer dějiny redukuje na pouhý sled *příležitostí* k odhalení toho, co bylo vždy již skryté přítomné v nějakém „historickém“ počátku. Spencer by takto svou historickou sociologii stavěl na modelu *rozvoje* (biologický *preformacionismus*), a nikoli na modelu *vývoje* (biologická *evoluce*). Haines proti tomu namítá, že Spencer přijímá rozvojové schéma pouze na úrovni popisu, nikoli na úrovni vysvětlení. Údajně pouze v tomto smyslu se dovolává von Baerova zákona, podle kterého v procesu ontogeneze dochází k vnitřní diferenciaci organismu, a tedy k nárůstu strukturální complexity, která daný organismus specifikuje (tj. odlišuje jej od stavby jiných organismů). Pokud jde o vysvětlení mechanismu tohoto procesu, pokračuje Haines, uchýlil se Spencer k Lamarckovi: míra užívání tělesných orgánů vede k jejich růstu či zániku, v průběhu života získané znaky jsou dědičné. Spencer se tak k dějinnosti netečnému modelu imanence nikdy neupsal.

Hainesové znovu odpovídám prostřednictvím rozboru Spencerova postupu, jak jej provádí J. Holmwood a M. O'Malley. I tito autoři nachází ve Spencerově teorii vývoje dva propojené vlivy, považují za ně však lamarckismus (na individuální úrovni) a darwinismus (na úrovni společenské). Jakkoli paradoxně to může vypadat, Holmwood a M. O'Malley mají za to, že Spencer spojením těchto dvou evolučních teorií dospěl k modelu společenského pohybu, který sám evolucionistický není, nýbrž odpovídá ideji „rozvoje“ (a upadá tak do teleologie).

Lamarckistický model se může v jednom důležitém ohledu jevit jako pro vysvětlení Spencerovy teorie společenské dynamiky nevhodný. Zdá se být totiž příliš relativistický (posuzuje organismus z hlediska jeho adaptace na prostředí), zatímco historický vývoj od vojenské k industriální společnosti Spencer představuje spíše v absolutním smyslu jako výraz *pokroku*. Ve zbytku kapitoly tak ukazují, jak se kritérium *adaptace* (na vnější okolí) ve Spencerově sociologii proměňuje v kritérium *svobody* (jejíž intenzita určuje hodnotu daného společenského stadia).

Provedený rozbor mne přivádí k závěru, že se Spencerova sociální dynamika skutečně cele skrývá již v jeho sociální klasifikaci, a to dříve, než je „naplněna“ empirickým materiálem. „Historický“ *směr* přitom této sociální klasifikaci dává „primitivní člověk“, který stojí na počátku „dějin“: s ohledem na jeho povahu musí být první epizoda „dějin“ nevyhnutelně „vojenská“.

## Spencerův analytický postup

Po celou dobu *Základů sociologie* se Spencer snaží dokázat shodu mezi sociální evolucí a obecným zákonem evoluce, píše V. A. Haines<sup>1135</sup>. Patrick Tort se dokonce domnívá, že lze ve Spencerovi spatřovat předchůdce sociobiologického programu Edwarda Wilsona<sup>1136</sup>. Oba tyto názory se mi zdají nepřiměřené, dění *Základů sociologie* podle mne nezachycují správně. Připojuji se naopak k těm, kdo nakonec chápou Spencerovu sociologii jako na biologickém modelu značně nezávislou.

Spencer je tak trochu záhadný, není hned tak docela jasné, o co v jeho sociologii vlastně jde. Téma evoluce je u něj natolik silné, že má tendenci přehlušovat vše ostatní, přitom striktně vzato nepředstavuje hlavní problematiku Spencerovy sociologie. Ta kdyby totiž měla být redukována na verifikaci zákona evoluce, stala by se v určitém smyslu jen velmi slabou (vše by již mělo předem určeno své vysvětlení, zbývalo by jen provést důkaz). Taková interpretace by navíc nechávala velké části Spencerových *Základů sociologie* bez užitku (totiž celá „Sociologická data“ popisující primitivního člověka).

V obvyklých výkladech *Základů sociologie* bývají přehlíženy ty jejich části, které Spencer věnuje různým druhům „institucí“. Smysl těchto rozborů byl již v minulosti naznačen: tyto instituce jsou nástroji socializace člověka, kterého jeho „přirozenost“ jen velmi málo připravuje k životu ve společnosti (ba dokonce jej od něj zrazuje). „Instituce“ tedy pro Spencera nepředstavují jen jakési výseky společnosti, které lze pohodlně svěřit speciálním sociologickým oborům; svoji pozornost na ně zaměřuje právě jako na nástroje přetváření (které se samy přetváří) člověka a jeho integrace do společnosti (jejíž typ odráží jeho povahu).

Otázka, jaká role náleží ve Spencerově sociologii „primitivnímu člověku“, spadá nakonec v jedno s otázkou základu jeho sociální typologie. Přesněji řečeno: primitivní člověk představuje *problém*, na který odpovídá princip *donucení*, jenž se nachází v základu nižšího společenského typu. Primitivní člověk je hrubým materiálem společnosti, a tak i samo zespolečenštění tohoto hrubého materiálu je hrubé. V „institucích“ Spencer toto téma rozpracovává pro různé oblasti společenského (zespolečenštěného) života. Je zřejmé, že vojenský typ společnosti vyrůstá na primitivním člověku.

Již v tom lze spatřovat jakousi opravu Hobbese: *donucení* si není nutné představovat v podobě všemocného státu, společnost je připravena vykonávat svoji sílu prostřednictvím rozmanitých „institucí“, které se nutně nesbíhají v postavě Leviathana. K tomu se přidává druhá „oprava“ hobbesiánského absolutismu: donucení nezůstává trvalou podmínkou existence společnosti. Se zespolečenštěním se povaha člověka mění, může se tedy měnit i povaha jeho zespolečenštění. Princip *donucení* může být nahrazen principem *dobrovolnosti*, do něhož člověk svou „konstitucí“ postupně dospívá. Jde o takřka humovský motiv (viz výše): počátek společnosti neurčuje její princip jednou provždy.

Zdá se, že navzdory nyní již zřejmým průnikům mezi Spencerovou prací a argumentační formou analytického modelu (rozklad celku na části dle určitého pravidla – zde zdánlivě podle

---

<sup>1135</sup> Valerie A. Haines, „Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory?“, s. 1210: „Throughout *The Principles of Sociology*, Spencer was concerned with demonstrating the congruence of social evolution with the general law of evolution.“

<sup>1136</sup> Patrick Tort in Herbert Spencer, *Autobiographie. Naissance de l'évolutionnisme libéral*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, s. VIII.

principu přežití nejzdatnějšího – které interpretuje proces „odčítání“; charakterizace elementárního; rekompozice celku) nacházíme u Spencera něco, k čemu filosofové společenské smlouvy jednoduše nemohli dospět. Jak totiž vysvětlit *dvojí* rekompozici společnosti, kterou představují její dva typy?

Je to přitom hledisko analytické metody, které umožňuje pochopit, proč se Spencer nemohl u vojenské společnosti zastavit. Primitivní člověk podle Spencera není člověkem moderním, a tak společnost, která je mu utvořena na míru (vojenská společnost), není a nemůže být *naší* společností. Kdyby se byl Spencer omezil na vykreslení vojenské společnosti, těžko by se byl bránil nařčení, že je sociologem „minulosti“. Skutečnost je ovšem taková, že Spencer byl kritikem (a ještě dříve ideologem) své *současnosti*.

Povaha kritické kompetence Spencerovy sociologie je – pokud jde o postavení, které v ní patří analýze – symptomatická: analýza v ní totiž znovu ztrácí svůj statut *metody*. Spencer se sice předpisy analytické metody nechal navádět, její duch však ztratil ze zřetele právě v tu chvíli, kdy se rozhodl jejímu rekonstruktivnímu pohybu poskytnout takřikajíc dodatečný čas (v němž dovolil společnosti se přeuspořádat). Jistě, jen tak dokázal svoji sociologii přivést k tomu, aby společnost kritizovala pro údajný archaismus (v Hobbesově ani Rousseauově filosofii pro podobný závěr jednoduše není místo). Připustil ale také, aby se v jeho postupu proměnil metodický postup analýzy v *historické vyprávění a priori*, které čeká na svůj empirický materiál. Spencerova sociologie je analýzou strukturována nikoli z hlediska jejího demonstrativního pohybu, ale v jejím vzezření – z analýzy odvodila svoji problematiku i formu, nikoli však svoji *metodu*.



„Teorie *společenské smlouvy* stojí proti tradičnímu politickému řádu, v určitém smyslu ale také popírají možnost vědy o společnosti. Ve chvíli, kdy všichni přijmou mechanismus smlouvy, stanou se sociální fenomény transparentními.“<sup>1137</sup> Neskrývá se v těchto slovech G. Ferréola a J.-P. Norecka typický způsob, jakým na kontraktualismus nahlíží již konstituovaná sociální věda, která pevně drží svůj předmět – ono „sociálno jako takové“ (Aron) – protože právě tento předmět na rozdíl od filosofů *společenské smlouvy* zkrátka hledala? V práci, jejíž shrnutí jsem právě dokončil, jsem se pokusil dokázat, že se sociologie neutvářela pouze proti filosofii *společenské smlouvy*, ale také spolu s ní. Analýza, navzdory proměnlivosti svého statusu, mezi nimi vytváří spojení, které jsem se původně vydal hledat do oblasti metody.

Jistě, Durkheim ani Spencer, tedy autoři, jimiž jsem se podrobně zabýval, nešetřili ve vztahu ke kontraktualistické tradici kritikou. Durkheim neváhal tvrdit, že je hypotéza *společenské smlouvy* „neslučitelná s principem dělby práce“<sup>1138</sup>, a přestože vyzdvihoval zásluhy Hobbese i Rousseaua, kteří podle něj rozpoznávali specifičnost sociálního řádu, oběma také vyčítal marnou snahu učinit z jednotlivce východisko sociální vědy. Spencer se pak k oběma filosofům stavěl o to kritičtěji, o co více se jim v některých ohledech podobal. A přece platí, že by celá Spencerova sociologie mohla být vykládána jako kritika idealismu teorií *společenské smlouvy*: „společnost je výsledkem růstu, a nikoli výrobkem“, <sup>1139</sup> píše Spencer v posledním díle *Základů sociologie*.

Byl však vznik sociologie skutečně podmíněn osvobozením se od kontraktualistické tradice? Také pozoruhodná práce Bertranda Binoche, *Les trois sources de l'histoire (Tři zdroje dějin)*<sup>1140</sup>, nás k takovému závěru nabádá. Binoche se sice nezabývá podmínkami vzniku klasických sociologií, jeho závěry rozboru *podmínek konstituce* „metafyziky dějin“ se však dají docela dobře uplatňovat také pro případy Durkheimova a Spencerova myšlení. Podle Binoche se „metafyzika dějin“ od starších přístupů ke studiu společností liší tím, že spojuje to, co bylo až do jejího vzniku rozdělováno: její historičnost (opora v historických faktech) jí nebrání v tom, aby v dějinách rozpoznávala určitý smysl. Podmínkou konstituce takto specifického typu reflexe společnosti však bylo, aby byl definitivně opuštěn genetický racionalismus filosofii *společenské smlouvy* (a Rousseauova arogance projevovaná vůči historické skutečnosti zvláště).

\* \* \*

---

<sup>1137</sup> Gilles Ferréol et Jean Pierre Noreck, *Introduction à la sociologie*, Paris, Armand Colin, 1989, p. 11.

<sup>1138</sup> Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, p. 178.

<sup>1139</sup> Herbert Spencer, *Les Institutions professionnelles et industrielles. Fin des Principes de sociologie*, traduit par Henry de Varigny, Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 1898, p. 170.

<sup>1140</sup> Bertrand Binoche, *Les Trois sources des philosophies de l'histoire (1764–1798)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008 (druhé vydání).

Sociologie sama sebe vždy chápala jako partikulární intelektuální projekt, jako nový začátek nové vědy. Důvod, proč jsem se rozhodl sledovat, co ji s minulostí naopak svazuje, nicméně není nutné hledat v jakémkoli pocitu, že by se jí v takovém sebehodnocení mělo zamezovat. Fenomén, který jsem se snažil sledovat, ostatně není *trvalost*, ale *mizení*. Analytická metoda, kterou jsem identifikoval ve filosofiích Thomase Hobbesa a Jean-Jacqua Rousseaua, jednoduše sociologii neustupuje, ale *mění v ní své místo, vytrácí se* a snad i *bloudí*. V práci Émila Durkheima a Herberta Spencera jsem hledal *podobu*, kterou na sebe původní analytická metoda vzala, a místo – či lépe: *epistemologický status* – které jí v těchto sociologiích náleží. Tento úhel pohledu na dva z „otců zakladatelů“ sociologické vědy mne někdy přivedl k jejich značně neortodoxním interpretacím.

Jen několik málo stránek stačilo H. Spencerovi k zavržení filosofií společenské smlouvy; tentýž autor pak ale spotřeboval čtyři svazky *Základů sociologie* k tomu, aby prozradil důvěru, kterou v něm postupy kontraktualistické tradice přece jen vzbuzují. Nejde přitom o to tvrdit, že Spencer – vědomě či nikoli – přistoupil na analytickou *metodu*. Toto upřesnění je třeba zvláště silně podtrhnout: přestože se může zdát, že Spencer plní předpisy analytické metody, analýza pro něj není metodou v tom smyslu, v jakém jí byla u Hobbesa nebo Rousseaua. Analýza vtiskává Spencerově sociologii její formu (určuje etapy, kterými musí projít), snad jí dokonce propůjčuje i samotnou problematiku (odhalení principu společenského řádu), je však příliš nedisciplinovaná, než aby mohla být i její *metodou*.

É. Durkheim byl pozornějším čtenářem svých předchůdců než Spencer. Byl jim také svým způsobem věrnější. A přesto platí, že i v jeho sociologii analýza svůj status *metody* ztratila. Na jejím příslibu se rozprostírá pozdní Durkheimova práce, totiž *Elementární formy náboženského života*: jednoduché (svoboda a rovnost v podmínkách přirozeného stavu, totemismus), se stává demonstrativním, když je vyvedeno ze své původní formy tak, aby mohlo být rozpoznáno ve složitém (současná společnost, komplexní náboženství). Jen tento *implicitní metodologický podklad* umožnil, aby Durkheim svoji studii plně opřenou o *etnografický materiál* dokázal prosadit jako *sociologickou práci*. Docela jiné postavení náleží analýze v *Dělbě společenské práce*, která – jakkoli překvapivě to může znít – jako kdyby s filosofiemi společenské smlouvy sdílela jejich nedůvěru k historii. Dějiny samy o sobě nejsou s to rozhodnout o osudu konceptů: ve své knize se tak Durkheim pokusil zajistit přenos pojmu „společnost“ z jedné sociální skutečnosti (se kterou byl běžně spojován) na sociální skutečnost nového druhu (sociální skutečnost druhé poloviny 19. století podezíranou z toho, že odpovídá rozpadlé společnosti) pomocí techniky, které svého času užil již Rousseau: obsah pojmu „společnost“ totiž *transformoval* (Rousseau podobně naložil s obsahem pojmu „rovnost“ a „svoboda“). Jak ale bylo ukázáno, ani v tomto případě Durkheim *analýzu* nepřijal v její plnosti jako *metodu* (neurčil pravidlo jejího postupu), i když pochopil a využil její schopnosti ve své *důkazní strategii*.

\* \* \*

Způsob, jakým jsem v této práci přistupoval k mému terénu, mi dovoluje nově naložit s alternativami, jež nabízí dávná diskuse o kontinuitě či diskontinuitě vývoje vědeckého poznání. Bylo totiž ukázáno, že jakkoli nevěrná může být nová věda pravidlům té, kterou nahrazuje, neznamená to, že by tato pravidla ze svého nitra zcela odstranila. Ani Spencer, ani Durkheim

nepřekonávají východiska filosofií společenské smlouvy tím, že by je „reorganizovali na rozšířené bázi“<sup>1141</sup>. Stejně tak ale neplatí, že by jejich přístupy zcela popíraly pravidla, o která se starší sociální věda opírala. Nejde o ovšem o to celou záležitost uzavřít s tím, že je pravda *někde* uprostřed, takovou „střední“ cestu je naopak třeba co nejkonkrétněji určit. Analýza, která propojuje všechny v této práci studované autory, platí za svoji trvalost svou statusovou mobilitou: byla-li pro Hobbesa a do značné míry i pro Rousseaua *metodou* (svázanou se specifickým konceptem poznání), stala se v sociologiích 19. století tu *argumentační formou* (Spencer), tu *důkazní strategií* a jinde ještě *předpokladem platnosti* (Durkheim). Nehledejme v tomto jejím „pohybu“ její pokřivení, či dokonce pochybení v její aplikaci; naučme se v něm vidět *epistemologickou událost*.

---

<sup>1141</sup> Gaston Bachelard, *La Philosophie du non*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, s. 135.

# TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction.....</b>	<b>7</b>
--------------------------	----------

## LIVRE I - DISCOURS DE LA METHODE -

<b>Partie I : L'histoire de la sociologie et ses méthodes.....</b>	<b>23</b>
L'histoire de la sociologie et l'histoire des sciences.....	23
L'appel de Robert Merton.....	26
Contre Robert Merton.....	28
Quel objet pour l'histoire des sciences ? .....	33
Le concept d'histoire.....	38
De l'histoire du concept à l'histoire de la méthode.....	42
 <b>Partie II : Les dualismes historiques dans la sociologie classique.....</b>	 <b>49</b>
Les dualismes conceptuels dans la sociologie classique.....	49
Les concepts et leurs objets, les objets et leurs concepts.....	54
<i>Une sociologie politique de la sociologie.....</i>	<i>54</i>
<i>Le dualisme fondamental d'Auguste Comte.....</i>	<i>56</i>
<i>Intuition, imagination, méthode.....</i>	<i>62</i>
La méthode de la science sociale.....	64
 <b>Partie III : Les théories du contrat social comme méthode.....</b>	 <b>69</b>
La réception politique du contractualisme au XIX <sup>e</sup> siècle.....	69
Critique épistémologique des théories du contrat social (Hume) .....	74
L'esprit des Lumières.....	84
Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau.....	86
« Le problème Jean-Jacques Rousseau » .....	89
Une histoire restée muette.....	93
La singularité de Rousseau.....	95
Le discours de la méthode.....	98

## LIVRE II - ÉLÉMENTS D'UNE METHODE ANALYTIQUE -

<b>Partie IV :</b>	<b>L'Analyse dans les philosophies du contrat social :</b>	
	<b>Thomas Hobbes</b>	<b>107</b>
L'analogie comme méthode ?		111
La « science » selon <i>Léviathan</i>		118
La « philosophie » selon <i>De Corpore</i>		127
<i>Additionner et soustraire</i>		127
<i>La méthode d'invention</i>		132
<i>La méthode d'enseignement</i>		138
Le sujet de <i>Léviathan</i>		142
La méthode de <i>Léviathan</i>		147
(Re)commencer l'État		153
La philosophie naturelle de l'État		157
De la « soustraction » : Kant, Rousseau, Hobbes		160
<i>Ce qu'est bien « soustraire »</i>		160
<i>L'état de nature chez Kant</i>		162
<i>La « soustraction » chez Rousseau</i>		166
La « soustraction » comme <i>épochè</i>		170
 <b>Partie V :</b>	 <b>L'Analyse dans les philosophies du contrat social II :</b>	
	<b>Jean-Jacques Rousseau</b>	<b>175</b>
« Institutions chimiques »		175
Rousseau critique de la méthode chimique d'analyse ?		182
Quelle généralité pour la méthode analytique ?		188
Le modèle chimique chez Rousseau		197
Rousseau chimiste politique		201
Genèse comme une <i>autre</i> analyse		205
La logique du second <i>Discours</i>		211
La règle de la synthèse		216
L'arrêt de l'immanence		221
<i>Essai sur l'origine des langues</i>		224
L'histoire naturelle de la langue et sa rupture		229
Les avatars du même		236
 <b>Partie VI :</b>	 <b>Le long siècle analytique</b>	 <b>241</b>
L'esprit du XVIII <sup>e</sup> siècle et ses analyses		241
L'inspiration mathématique de Condillac		242

La critique de la synthèse.....	244
L'analyse transformative selon Condillac.....	247
L'analyse de l'entendement.....	251
Les fausses routes des Sciences.....	254
Le <i>problème de l'erreur</i> au siècle des Lumières.....	258
La société politique comme un espace de non-liberté.....	261
La nature de l' <i>erreur</i> comme instrument de discrimination : Hobbes et Rousseau.....	265

### LIVRE III - DE LA DISPARITION -

<b>Partie VII : Les sociologues contre Hobbes et Rousseau.....</b>	<b>271</b>
Durkheim – Hobbes – Rousseau.....	271
« Le premier mythe de l'histoire de la sociologie » .....	272
Le « problème d'ordre » comme épreuve.....	274
Spencer, disciple hobbesien ? .....	276
L'inavouable contractualisme de Herbert Spencer.....	281
Hobbes à l'agrégation.....	284
Durkheim lecteur de Rousseau.....	287
Une réception feuilletée.....	292
 <b>Partie VIII : L'Analyse dans les sociologies classiques I : Émile Durkheim.....</b>	 <b>295</b>
<i>Les Formes élémentaires de la vie religieuse</i> et leurs réformes : de la diversité des histoires de la sociologie.....	297
<i>Assumer l'héritage durkheimien</i> .....	297
<i>La force illocutoire des Formes élémentaires de la vie religieuse</i> .....	300
<i>La découverte de l'épistémologie durkheimienne</i> .....	302
La logique des <i>Formes élémentaires de la vie religieuse</i> : pour une lecture épistémologique.....	306
Analyser le donné.....	308
Développer le fondamental.....	310
Une analyse sans règle.....	314
<i>De la division du travail social</i> : une relecture épistémologique.....	317
Les formes anormales de la division du travail social.....	320
L'épistémologie de la <i>Division du travail social</i> .....	322
Les modèles épistémiques.....	324
<i>Sortir des Règles</i> .....	324
<i>Sortir de la biologie</i> .....	328
<i>Sortir du Montesquieu</i> .....	331

La notion de « type » .....	333
Créer un espace historique <i>sécurisé</i> .....	336
Ouvrir le concept de « solidarité » : différence dans la continuité.....	338
Les éléments de l'analyse durkheimienne.....	341
<i>La dépendance de la « solidarité organique » vis-à-vis de la « solidarité mécanique »</i> .....	341
<i>La critique de Talcott Parsons</i> .....	345
<i>L'histoire ne choisit pas ses noms</i> .....	349
L'usage durkheimien du modèle analytique.....	352
 <b>Partie IX : L'Analyse dans les sociologies classiques II : Herbert Spencer</b> .....	<b>357</b>
La méthode spencérienne.....	361
Herschel, Whewell, Mill : un modèle scientifique unitaire ? .....	363
La sociologie de Spencer, ses « données », ses « inductions » .....	369
L'homme primitif.....	377
La figure de l'homme primitif dans la sociologie spencérienne.....	382
Le principe de la survie du plus apte comme instrument d'analyse.....	389
Société militaire, société industrielle.....	398
Les principes de la typologie spencérienne.....	401
La puissance des « concepts normatifs » .....	407
La loi de l'évolution comme règle de la synthèse.....	413
Spencer analytique ? .....	421
 <b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	<b>429</b>
<b>Références bibliographiques</b> .....	<b>439</b>

## RÉSUMÉ TCHÈQUE / SHRUTÍ FRANCOUZSKÉHO ORIGINÁLU

Úvod.....	453
-----------	-----

### KNIHA PRVNÍ – ROZPRAVA METODY –

<b>Část první</b>	
Historie sociologie a její metody.....	458
<b>Část druhá</b>	
Historické dualismy v klasické sociologii.....	461
<b>Část třetí</b>	
Teorie společenské smlouvy jako metoda.....	464

**KNIHA DRUHÁ**  
**– ZÁKLADY ANALYTICKÉ METODY –**

<b>Část čtvrtá</b>	
Analýza ve filosofích společenské smlouvy I: Thomas Hobbes.....	469
<b>Část pátá</b>	
Analýza ve filosofích společenské smlouvy I: Jean-Jacques Rousseau.....	477
<b>Část šestá</b>	
Dlouhé analytické století.....	488

**KNIHA TŘETÍ**  
**– ROZPRAVA METODY –**

<b>Část sedmá</b>	
Sociologové proti Hobbesovi a Rousseauovi.....	496
<b>Část osmá</b>	
Analýza v klasických sociologiích I: Émile Durkheim.....	501
<b>Část devátá</b>	
Analýza v klasických sociologiích II: Herbert Spencer.....	513
<b>ZÁVĚR</b> .....	524
<b>Table des matières / Podrobný obsah</b> .....	527
<b>Index nominum / Jmenný rejstřík</b> .....	533





## INDEX NOMINUM

### A

ALEXANDER, J. C., 27, 29–32, 126, 297–300, 302, 303, 307, 308, 322–324, 459, 501, 502, 507.

ALTHUSSER, L., 11, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 161, 167, 168, 169, 173, 174, 454, 467, 468, 476.

ARBER, A., 439.

ARISTOTE, 57n, 107, 159, 331, 351, 358, 475.

ARON, R., 7–9, 26, 386, 429, 436, 453, 458, 524.

AUSTIN, J. L., 70, 207.

### B

BACHELARD, G., 12–15, 34, 38, 40, 43–45, 430, 435–437, 455, 460.

BAER, K. E. VON, 314n, 337n, 343, 363, 372, 404, 406, 414, 415, 417–420, 422, 521.

BAGLIVI, G., 146.

BALON, J., 359n, 458n.

BARNES, H. E., 283n, 358.

BATES, D. W., 258n, 265n, 493n.

BAUMGOLD, D., 108–110.

BECQUEMONT, D., 359, 360, 372n, 389, 407n, 514n.

BENEDICT, R. F., 401.

BÉNICHOU, P., 90n.

BENSAUDE-VINCENT, B., 175, 176, 183, 188, 478.

BERNARD, C., 13.

BERNARDI, B., 175, 176, 188–204, 208–210, 221, 222n, 224, 225, 246, 478–482.

BERNHARDT, J., 150n.

BERT, J.-F., 8n, 284, 286, 436n, 499n.

BESNARD, P., 318n, 321, 322, 327n, 328n, 342n.

BINOCHE, B., 75, 430–432, 524.

BLUNTSCHLI, J. K., 66.

BORLANDI, M., 318n, 321n, 342n.

BOTTOMORE, T., 26n.

BOUDON, R., 358n, 359, 360, 410n, 411n, 513.

BOURRICAUD, F., 358n, 359, 360, 410n, 411n, 513.

BRAHAMI, F., 75–78, 82n, 83n, 465.

BRAUNSTEIN, J.-F., 11n, 23n, 42.

BURKE, E., 70, 79n, 80n.

BUTTERFIELD, H., 40n.

### C

CAHNMAN, W. J., 410, 520n.

CANGUILHEM, G., 9, 11n, 15n, 33–44, 46, 48, 146, 208n, 406, 414n, 417n, 429, 453, 455, 460, 461.

CASSIRER, E., 17, 18, 84–98, 101, 102, 107, 123, 140n, 143, 145, 167, 216n, 241, 242, 457, 465–467, 470, 488.

CAZENEUVE, J., 398, 401, 402, 403, 519.

CHARRAK, A., 199n, 217n.

CHIMISSO, C., 38, 39.

CLAYES, G., 79n, 80n.

COLLINS, H., 369n, 426n.

COMTE, A., 7, 23, 43, 55–60, 62, 65, 72, 73, 95, 206, 292, 293, 323, 330, 336, 342n, 357, 368, 383, 398, 401, 402, 410, 429n, 462, 464, 500.

CONDILLAC, E. B. (DE), 85, 182, 206, 242–255, 261, 265, 266, 343, 488–494, 511.

COOLEY, C. H., 358, 514.

CRIGNON, P., 114–116, 469, 470n.

CROCKER, L. G., 258–260, 493

CUIN, C.-H., 65n, 322n, 323n, 507n.

CURTIS, R., 364–366.

## D

D'ALEMBERT, J. LE R., 43, 256, 257, 259, 492, 493.

DARWIN, C., 344, 358, 377, 389, 403n, 405, 406, 416n, 418, 513n, 517, 520.

DENEYS-TUNNEY, A., 176n, 256n, 491.

DERATHE, R., 71–73, 74n, 90n, 190n, 195, 260n, 263, 264, 464.

DERRIDA, J., 231, 242, 249n, 486.

DESCARTES, R., 35, 39, 43, 85, 119, 244, 251n.

DIDEROT, D., 43, 183, 258n, 259, 493.

DUBOS, N., 121n, 171, 172, 477.

DUFOUR, T., 175.

DUMONT, L., 143, 160.

DURKHEIM, É., 7, 10, 11, 16–18, 42, 51, 53, 64, 65, 66n, 67n, 104, 239, 267, 271–276, 279, 281, 283–355, 357, 358n, 360, 429, 430, 432, 434, 435, 437, 438, 454, 456, 457, 461, 463, 468, 495–514, 524–526.

DVOŘÁK, T., 208n.

## F

FERREOL, G., 429, 524.

FOUCAULT, M., 7–11, 36, 41n, 42n, 44–48, 93–96, 99, 169, 207, 208, 297, 436, 453, 454, 461, 466, 467.

FONTENELLE, B. LE B., 35, 431, 493.

FOUILLEE, A., 65–70, 74.

FOURNIER, M., 271, 319n, 320–322, 496, 506.

FREEMAN, D., 403n.

## G

GARDIES, J.-L., 250, 253, 254n.

GEOFFROY, E.-F., 13, 186, 455.

GAUTHIER, D. P., 87, 116–118, 137, 138, 143, 145.

GIDDENS, A., 272–275, 284, 496–499.

GINGRAS, Y., 11n.

GOLDING, W., 267n.

GOUGH, J. W., 69–71, 281–283, 464, 498.

GOYARD-FABRE, S., 74, 77n, 78n, 84, 161n, 162, 295, 464.

GRESLE, F., 65.

GROTIUS, H., 101, 194.

GUILLO, D., 314, 315, 329–331, 333, 394n, 422, 508.

GURVITCH, G., 52.

## H

HACKING, I., 205–209, 481, 482.

HAINES, V. A., 361–365, 368, 403, 404, 413–418, 421, 514, 515, 519, 521, 522.

HARRÉ, R., 367.

HARVEY, W., 144, 145, 147

HEBERLE, R., 410, 520n.

HEGEL, G. W. F., 55, 60–62, 65, 74, 295, 296, 462, 464.

HERSCHEL, J., 361–365, 514, 515.

HOBBS, T., 10, 11, 17, 18, 42, 61, 63n, 64, 78n, 85–88, 101, 104, 107–161, 167, 170–175, 182, 189, 194, 199, 200, 204, 213, 241, 242, 251, 254, 265–257, 271–296, 339n, 345n, 347n, 348, 349, 371, 374, 375, 400, 410–412, 424–433, 437, 454, 456, 457, 461, 465–456, 468, 469, 471–477, 479, 488, 494–500, 511, 516, 519, 520, 522–526.

HOLMWOOD, J., 405, 406, 413, 417, 418–422, 425, 519, 520, 521.

HUME, D., 70, 71, 74–85, 92, 117, 206, 243, 259, 305, 378, 380, 464, 465, 493.

HUSSERL, E., 172, 497.

## J

JENKS, C., 49, 50.

JONES, R. A., 28, 30, 297, 300–302, 306–308, 333n, 459, 501, 502.

## K

KANT, I., 78n, 92, 94, 97, 160–167, 259, 305, 476.

KARSENTI, B., 7n, 59n.

KELLER, J., 458n.

KERVÉGAN, J.-F., 60, 61, 462.

KOSELLECK, R., 56, 62, 63, 463.

## L

LACROIX, B., 318n.

LALANDE, A., 49n.

LAMARCK, J.-B., 363, 391, 395n, 404, 405, 414–419, 519, 521.

LATOUR, B., 207.

LÉVI-STRAUSS, C., 8, 9, 297, 434n, 453.

LITTRÉ, É., 65, 66.

LOCKE, J., 35n, 64, 76, 78n, 85, 101, 119, 173, 174, 205–209, 343, 481, 482.

LUKES, S., 271, 321, 322, 329n, 506.

## M

MACHERY, P., 41.

MARTUCELLI, D., 319.

MARX, K., 11, 74, 98n, 99, 383, 454.

MAUPERTUIS, P. L., 37, 38.

MAUSS, M., 284, 303, 499n.

MENDEL, G., 36, 37, 38

MERTON, R. K., 16, 26–33, 297, 300, 302, 455, 458, 459, 502,

MILL, J. S., 65, 362–368, 514, 515,

MISSNER, M., 147–154, 474.

MONTESQUIEU, C. L., 7, 8, 77n, 194, 226, 287, 291n, 292, 331–333, 336, 351, 429n, 453, 508, 509.

MUHLE, M., 36.

## N

NEWTON, I., 35, 43, 85.

NISBET, R., 26, 51–53, 64, 341, 342, 345, 346, 458, 461n, 463, 510, 511.

NORECK, J.-P., 429, 524.

## O

OFFER, J., 358n, 361n, 409n, 514n.

O'MALLEY, M., 405, 406, 413, 417–422, 425, 519, 520, 521.

OTTAVI, D., 359, 360, 389n, 514n.

## P

PARSONS, T., 31n, 272–276, 281, 283, 284, 289, 345–349, 359, 496–499, 511, 513.

PALEY, W., 70, 71.

PEEL, J. D. Y., 29, 367n, 382–384, 386–388, 406, 407, 417n, 517, 520.

PERRIN, R. G., 403n.

PETERS, R., 158n, 159.

PICKERING, A., 207.

PROUDHON, P.-J., 70, 72, 73, 464.

## R

RAWLS, A. W., 297, 302–308, 501, 502.

REAUMUR, R.-A. F., 14

RENOUVIER, C., 70, 360, 396, 397.

REVEL, J., 46, 47.

ROUSSEAU, J.-J., 7n, 10, 11, 17, 18, 42, 64–67, 71–73, 76, 85, 86, 88–104, 147, 160, 161, 163, 166–239, 241, 242, 246, 251, 254–267, 271, 276, 278–296, 316, 331n, 332n, 339, 343, 348–350, 354, 371, 426, 427, 430, 431–437, 454, 456, 457, 461, 464–468, 476–500, 505, 511, 512, 523–526.

RUEFF, M., 182–189, 239n, 479.

RUSSELL, B., 130, 207.

## S

SABOT, M., 46n.

SALMON, G., 434n.

SCHAFFER, S., 209.

SCHMAUS, W., 305, 306.

SCHMITT, C., 54–56, 60–64, 408, 462, 463.

SHAPIN, S., 209.

SKINNER, Q., 29, 30n, 300, 301, 502.

SIMMEL, G., 53, 63.

SMITH, A., 45, 92.

SMITH, P., 298, 299.

SMITH, W. R., 302, 502.

SNYDER, L. J., 364–366.

SORELL, T., 127, 129n, 139n, 140n.

ŠPELDA, D., 23n.

SPENCER, H., 10, 11, 16, 17, 18, 42, 51, 54, 65, 70, 104, 112, 267, 275–284, 290, 302n, 320, 330, 343, 344, 347, 349n, 355, 357–430, 432–434, 437, 438, 454, 456, 457, 461, 463, 468, 495, 497, 498, 501, 511, 513–526.

SPITZ, J.-F., 65n.

STAROBINSKI, J., 89, 90, 185n, 211, 212, 216, 218, 223, 224, 225, 226n, 227, 230, 232, 233, 235n, 236, 261, 289n, 431n, 466n, 484, 485n, 487.

STRAUSS, L., 90, 107, 108, 255, 256, 491, 492.

## T

TOCQUEVILLE, A. DE, 53.

TÖNNIES, F., 16, 51, 61, 62, 64, 342, 349, 351, 408–412, 456, 461, 462, 520.

TURNER, B. S., 24, 25, 458.

## V

VENEL, G. F., 183, 191–193, 196.

VOGT, P., 318n, 321n, 342n.

VOLTAIRE, 77n, 431.

## W

WATERLOT, G., 199.

WATKINS, J., 119, 144–147, 159, 160, 473, 475.

WEBER, M., 53, 64, 273, 274n, 410, 411n.

WHEWELL, W., 70, 361–368, 370, 514, 515.

WILLIS, T., 38, 39, 40, 42n

WILSON, E. O., 422, 522.

## Z

ZARKA, Y. C., 129n, 150n.